ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ

2

-2-
II 224.990

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. ... IAȘI"
II 224990

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

372243

Deuxième partie

L'ORGANISATION ET LES PUISSANCES DE LA SOCIÉTÉ DANS LEUR RAPPORT AVEC L'ÉCONOMIE

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

22 SEP 1985
B. C. U. „M. EMINESCU"
IAȘI
ODV. 599828

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CHAPITRE PREMIER

Les relations fondamentales entre l'économie et l'organisation sociale

§ 1. *Ordre juridique et ordre économique.*

Les concepts juridique et sociologique de l'ordre juridique. Leur sens. — Les effets sociologiques et économiques de l'ordre juridique pour l'individu. Le droit étatique et le droit non étatique.

[181] Quand on parle de « droit », d' « ordre juridique », de « règle de droit », on doit être particulièrement attentif à distinguer les points de vue juridique et sociologique. Le juriste se demande ce qui a valeur de droit du point de vue des idées, c'est-à-dire qu'il s'agit pour lui de savoir quelle est la signification, autrement dit le *sens normatif* qu'il faut *attribuer logiquement* à une certaine construction de langage donnée comme norme de droit. Le sociologue se demande en revanche ce qu'il en *advient en fait* dans la communauté : en effet, la *chance* existe que les hommes qui participent à l'activité communautaire, et parmi eux surtout ceux qui détiennent une dose socialement importante d'influence effective sur cette activité communautaire, considèrent *subjectivement* que certaines prescriptions doivent être observées et se comportent en conséquence, c'est-à-dire qu'ils orientent leur activité conformément à ces prescriptions. — C'est ainsi que s'établit la relation fondamentale entre le *droit* et l'*économie*.

Le juriste, ou plus précisément le théoricien du droit, se place à un autre point de vue et se donne pour tâche d'établir le sens juste des dispositions dont le contenu se présente comme une règle édictée en vue de déterminer le comportement d'un groupe d'hommes délimité. Autrement dit, le juriste cherche quels sont les états de fait auxquels s'applique le droit, et de quelle manière il s'applique. Ce faisant, il procède de manière à pouvoir donner de ces diverses dispositions juridiques, en partant de la signification reconnue qu'elles ont acquise dans l'application et en se conformant à leur signification logique, une interprétation telle qu'elles puissent être amalgamées en un système logiquement cohérent. Ce système est l' « ordre juridique », dans le sens juridique du mot.

L'économie politique [*Sozialökonomik*], en revanche, considère ce secteur des activités humaines dont l'orientation dépend nécessairement des « conditions économiques » de leur exercice et les étudie dans leurs manifestations réelles. Ce que nous appelons l' « ordre économique », c'est une certaine répartition du pouvoir effectif de disposition sur les biens et services économiques; cette répartition résulte, avec le *consentement général*, des transactions qui lieu ont entre les intérêts divergents, et de la manière dont, en vertu de ce pouvoir de disposition consenti, ces biens et services sont effectivement utilisés.

Il apparaît immédiatement que les deux points de vue soulèvent des problèmes tout à fait différents, qu'il ne peut y avoir, entre leurs « objets » respectifs, aucun contact immédiat et que par conséquent l' « ordre juridique » idéal de la théorie du droit n'a rien de commun, du moins directement, avec le « cosmos » de l'activité économique réelle, parce qu'ils se trouvent l'un et l'autre sur des plans différents : l'un sur celui de la norme idéalement applicable, l'autre sur celui de l'événement réel.

Cependant, l'ordre économique et l'ordre juridique sont en rapport l'un avec l'autre de la manière la plus intime, à condition que le second soit envisagé non dans son sens juridique, mais dans son sens sociologique, c'est-à-dire dans son application *réelle* [*empirisch*]. Le sens de l'expression « ordre juridique » change alors complètement. Elle ne signifie plus un cosmos de normes dont la logique peut établir la « justesse », [182] mais un complexe de motifs agissant sur l'activité réelle de l'homme. Ceci demande d'ailleurs une investigation plus poussée.

Le fait que des hommes se comportent d'une certaine manière, *parce qu'*ils considèrent que cela leur est prescrit par des règles de droit, contribue d'ailleurs d'une manière essentielle à l'entrée en vigueur effective et à la conservation d'un « ordre juridique ». Mais, évidemment — et cela ressort de nos propos antérieurs [a] sur ce que signifie dans la société l' « existence » de certains « ordres » rationnels, — nous ne voulons pas dire par là que *tous* les hommes qui adoptent un comportement donné, ni même la majorité d'entre eux, s'inspirent précisément de ce motif-là. D'ordinaire, ce n'est même pas du tout le cas. Les nombreuses catégories de personnes qui adoptent un comportement conforme à l' « ordre juridique » le font soit parce que le monde environnant approuve cette attitude et non l'attitude contraire, soit par une accoutumance apathique aux habitudes de vie consacrées par les usages, mais non pas par une soumission acceptée comme un devoir. Si cette dernière attitude devenait universelle, le droit cesserait, du point de vue subjectif, d'être considéré comme tel : on ne le regarderait que comme un ensemble d'usages. Cependant, même s'il existe objectivement peu de chances que de telles normes soient imposées par un appareil de coercition, elles doivent néanmoins être regardées comme constituant un « droit ».

a. Première partie, chapitre I, § 5.

De même, quand des personnes sont convaincues qu'une certaine activité est déterminée d'une certaine manière par une règle juridique, il n'est pas nécessaire, nous l'avons dit plus haut [a], que, dans la réalité, elles se conforment toujours à cette conviction. Cela non plus ne se produit jamais, et il n'y a pas de nécessité à cela, car, selon notre définition générale, ce qui détermine la « validité » d'une prescription, ce n'est pas le fait qu'elle soit « observée », mais le fait que certaines activités soient « orientées » en fonction d'elle.

Une règle de « droit » est pour nous une « prescription » assortie de certaines garanties spécifiques qui lui donnent la possibilité d'entrer dans les faits. Et il faut entendre par « droit objectif garanti » celui dont la garantie est assurée par l'existence d'un « appareil de coercition » dans le sens défini plus haut [b], c'est-à-dire par la présence d'une ou de plusieurs personnes dont la tâche est de faire prévaloir l'ordre juridique en utilisant les moyens de coercition spécialement prévus pour cela (contrainte juridique). Les moyens de coercition peuvent être d'ordre psychique ou physique, exercer leurs effets directement ou indirectement et atteindre, selon les cas, les membres même de la communauté ou de la sociation, du groupement ou de l'institution auxquels la prescription (empirique) en question est applicable, ou au contraire être dirigés vers l'extérieur. Ils forment les « règles de droit » de la communalisation en question. Certes, les règles qui, grâce au consentement général, sont applicables à une communalisation, sont loin d'être toutes des « règles de droit » — comme nous le reverrons plus tard. De même, toute activité réglementée qu'exercent, en tant qu'organes, les personnes qui forment l'appareil de coercition d'une communalisation ne tend pas à faire prévaloir le droit. Nous ne considérerons donc comme ayant ce but que les activités dont le sens reconnu est d'obtenir l'observation d'une prescription simplement *parce que telle*, c'est-à-dire formellement, *pour elle-même, parce que*, si elle est invoquée, c'est en vertu de son caractère obligatoire, mais non pas en vertu de son sens réel, à cause de son rapport au but ou d'autres propriétés matérielles.

Il est compréhensible que, de cas en cas, l'application réussie d'une prescription puisse être due aux raisons les plus diverses. Mais nous ne voulons parler de « droit » garanti que si nous constatons la chance d'une coercition exercée, dans tel ou tel cas, uniquement parce que la prescription existe. C'est cette coercition qu'on appelle « contrainte juridique ».

Tout droit (objectif) n'est pas un droit « garanti », et nous aurons encore l'occasion de le souligner à plusieurs reprises. Nous parlerons aussi de « droit indirectement garanti » ou de « droit non garanti » lorsque l'application d'une norme signifie qu'une activité peut avoir des « suites légales » différentes suivant le rapport qu'elle a avec la norme. Je veux dire là où

a. Première partie, chapitre I, § 5.
b. Même chapitre, § 6. Voir au surplus la *Théorie de la science*, pp. 354 note, 357 sqq.

existent d'autres normes, qui lient à l' « observation » ou à la « violation » de la première des chances, garanties elles-mêmes par la contrainte juridique, d'un certain comportement concordant [*Einverständnishandeln*]. Nous devrons, à l'occasion, illustrer par des exemples ce cas, qui se présente dans de très larges domaines de la vie juridique, [183] mais nous voulons, par simplification *a potiori*, en parlant de « droit », ne penser qu'à des normes garanties directement par la contrainte juridique.

D'autre part, il s'en faut de beaucoup que tout droit (objectif) garanti le soit par la « force » (perspective de la contrainte physique). Celle-ci, de même que la technique procédurale actuelle qui consiste à faire valoir les prétentions juridiques privées par une « plainte » devant un « tribunal » en vue d'obtenir une exécution forcée, n'est pas, pour nous, du point de vue sociologique, la caractéristique distinctive du droit, ni même du « droit garanti ». Dans le domaine de ce qu'on appelle aujourd'hui le droit « public », c'est-à-dire des normes applicables à l'activité des organes de l'État et à toute activité en rapport avec celui-ci, il existe actuellement de nombreux droits subjectifs et des normes de droit objectives contre la violation desquels un appareil de coercition ne peut être mis en branle que par la voie d'une « plainte » ou par une remontrance de personnes dont telle est la profession, et cet appareil est souvent totalement dépourvu de force physique. La question de savoir si l'on est en présence d'un « droit » garanti est tranchée en sociologie selon que l'appareil de coercition est *organisé* pour cette contrainte juridique non violente et selon que son poids est, en fait, suffisant pour qu'il possède, dans l'ensemble, des *chances* pratiquement suffisantes de faire observer la norme applicable en usant de cette contrainte juridique.

Actuellement, la contrainte juridique par la force est le monopole de l'État. Toutes les autres communautés qui exercent une contrainte juridique par la force sont considérées aujourdhui comme hétéronomes et aussi, le plus souvent, hétérocéphales. Mais ceci est une particularité de certains stades de développement.

Nous ne parlerons de droit « étatique », c'est-à-dire de droit garanti par l'État, que là et dans la mesure où la garantie de ce droit, autrement dit la contrainte juridique, est exercée par les moyens de coercition spécifiques de la communauté politique, c'est-à-dire, en général, par des moyens *physiques* directs.

Dans le sens du droit étatique, l'existence effective d'une « règle de droit » signifie que, lorsque surviennent certains événements, on peut envisager comme vraisemblable, parce que admis, que certains organes de la société politique entreprendront une action commandée par leurs fonctions, cette action étant propre, du simple fait de son éventualité, à faire observer les directives qui, selon l'interprétation *admise*, peuvent être tirées de la règle de droit en question, ou tout au moins, lorsque cela n'est plus possible, à procurer « satisfaction » ou « dédommagement » à qui de droit. L'événement qui entraine la contrainte juridique de l'État peut consister en un certain

comportement humain (conclusion d'un contrat, violation d'un contrat, délit). Pourtant, ce n'est là qu'un cas particulier. Considérons par exemple le cas de la crue d'un fleuve : il arrive qu'en vertu des règles de droit en vigueur le pouvoir politique puisse faire usage, contre des personnes ou des choses, de ses moyens de coercition propres. Certes, la majorité de ceux qui se plient aux inionctions d'une règle de droit le font principalement, voir uniquement, *parce qu'*un appareil de coercition (dans le sens précisé plus haut) est prêt à intervenir, mais cela est tout à fait *étranger* à l'idée de l'applicabilité de cette « règle ». Comme nous le verrons encore, ce n'est pas de cela qu'il est question; au contraire, les motifs pour lesquels on se plie à la règle de droit peuvent être des plus variés.

Dans leur majorité, ces motifs ont, suivant les cas, un caractère plutôt utilitaire, ou plutôt éthique, ou plutôt subjectivement conventionnel, inspiré par la crainte de la désapprobation du monde environnant. Le genre de motif qui prévaut dans un cas donné est d'une très grande importance pour déterminer le type d'autorité [*Geltungsart*] et les chances d'application du droit. Mais ces faits psychologiques sont sans rapport avec le concept sociologique pur, tel que nous l'emploierons. Le fait notable — quand il s'agit de droit garanti — est bien plutôt l'existence d'une perspective suffisamment importante de voir intervenir un groupe de personnes dont c'est la fonction, et cela même dans des cas où l'on *ne* peut constater rien d'autre *qu'*une violation de la norme considérée uniquement en tant que telle, raison formelle qui justifie à elle seule cette intervention.

[184] Les intérêts de l'individu sont touchés de plusieurs façons par l' « application » effective d'une « prescription » ayant valeur de droit. Par exemple, certains individus peuvent y trouver des *chances calculables* de garder à leur disposition certains biens économiques, ou d'en acquérir la disposition ultérieurement, dans des conditions déterminées. Selon l'ordre normal des choses, le but des personnes qui élaborent en commun une règle de droit ou qui la promulgent est d'ouvrir ou d'assurer par elle des chances de cet ordre.

La manière dont une chance échoit à un sujet de droit peut cependant avoir un double caractère. Tantôt, elle est un pur « effet second » de l'application de la norme, car le sens effectif de celle-ci, selon l'interprétation concordante qu'on en donne, n'a pas pour objectif de *garantir* à l'*individu* les chances qui lui échoient de fait. Tantôt, au contraire, le sens réel reconnu tend précisément à donner à l'*individu* une telle garantie, c'est-à-dire un droit « subjectif ».

Le fait qu'une personne donnée ait, en vertu d'une prescription de droit étatique, un droit (subjectif) signifie donc, du point de vue sociologique — du moins dans les cas normaux, sur lesquels doit s'appuyer notre raisonnement, — que cette personne détient, grâce au sens réel et reconnu de la règle de droit, une possibilité efficacement garantie d'exiger, pour certains de ses intérêts (idéaux ou matériels), l'appui d'un « appareil de coer-

cition » constitué à cet effet. Cet appui est, généralement du moins, dans les mains de personnes désignées pour être prêtes à le fournir, si, en s'adressant à elles dans les formes voulues, l'on peut faire valoir que cet « appui » est garanti par une « règle de droit ». Et cet appui est fourni sans qu'il soit tenu compte de ses rapports avec le but poursuivi, et sans qu'interviennent davantage ni la convenance personnelle, ni la faveur, ni l'arbitraire.

On parlera d'autorité du droit quand l'assistance juridique, dans ce sens du mot, fonctionne sur une grande échelle, même si c'est sans moyens de coercition physique et sans autres moyens contraignants. On parlera aussi d'autorité du droit, mais c'est alors un droit non garanti, quand la non-observation d'une norme (par exemple la violation de droits de suffrage dans des élections) comporte, en vertu d'une norme réellement appliquée, des *suites* juridiques (par exemple l'annulation d'une élection) pour l'exécution desquelles existe une instance compétente disposant de la contrainte juridique. Nous laisserons tout d'abord de côté, pour simplifier, les chances qui ne sont assurées que sous la forme d'« effets seconds ». Un droit subjectif, dans le sens « étatique » du mot, se trouve sous la garantie des moyens de force du pouvoir politique. Mais, quand on est en présence de moyens de coercition appartenant à un pouvoir autre que politique — par exemple à un pouvoir hiérocratique — et constituant la garantie d'un « droit », il convient de parler d'un droit « extra-étatique ». Il y en a diverses catégories qu'il ne nous appartient pas de discuter ici. Mais il faut d'emblée rappeler simplement qu'il existe aussi des moyens de coercition *non* violents qui agissent avec une puissance égale, voire, selon les cas, supérieure à celle des moyens de force. La menace d'être exclu d'une société, de subir un boycott ou autres mesures semblables, ainsi que la perspective d'avantages ou de désagréments de caractère magique sur cette terre, ou de récompenses ou punitions promises dans l'autre monde à tels ou tels comportements, tout cela a souvent, dans certaines civilisations, une action beaucoup plus sûre que l'appareil de coercition politique, dont on ne peut pas toujours prévoir quel usage il fera de ses fonctions. Dans certaines régions du monde, il est même de règle qu'il en soit ainsi.

La contrainte juridique par la force qu'exercent les appareils de coercition de la communauté politique a très souvent eu le dessous quand elle s'est trouvée en face des moyens de coercition d'autres pouvoirs, religieux par exemple; en général, l'efficacité de l'intervention de ces appareils varie de cas en cas. Ces « appareils de coercition » subsistent cependant dans la réalité sociale, en tant que porteurs de contrainte juridique, aussi longtemps que leurs moyens de force exercent un effet *appréciable* sur la société.

Qu'un « État » n' « existe » que lorsque et là où les moyens de coercition de la communauté politique sont réellement plus puissants que *ceux* de toute autre communauté, c'est une notion étrangère à la sociologie. Le « droit ecclésiastique » est un droit même quand il entre en conflit avec

le droit « étatique », ce qui a été le cas à de nombreuses reprises et s'est produit aussi fréquemment qu'inévitablement lorsque l'Église catholique en particulier mais aussi d'autres Églises se sont trouvées face à face avec l'État moderne.

[185] En Autriche, non seulement la « zadrouga » slave était privée de la garantie juridique de l'État, mais ses statuts étaient même, en partie, en opposition avec le droit officiel. Cependant, comme le comportement concordant qui la constitue s'appuie sur un appareil de coercition pour faire exécuter ses prescriptions, celles-ci constituent un « droit », et c'est seulement lorsqu'on faisait appel à l'appareil de coercition de l'État que celui-ci, loin de reconnaître ces prescriptions, les cassait.

D'un autre côté, il est loin d'être rare, spécialement en dehors du système juridique constitué par l'Europe continentale, que le droit étatique moderne traite expressément comme valables les normes d'autres sociétés que l'État, et surveille l'application des décisions concrètes prises par elles. C'est ainsi que le droit américain protège souvent le « label » des syndicats et qu'il réglemente les conditions dans lesquelles le candidat électoral d'un parti peut être considéré comme « valablement » présenté. C'est ainsi également que le juge anglais peut, sur appel, intervenir dans la juridiction des clubs. Le juge allemand lui-même, dans un procès pour atteinte à l'honneur, examine la conformité aux usages estudiantins du refus opposé à une provocation en duel, bien que celui-ci soit interdit par la loi, etc. Ce serait une question de casuistique que de se demander dans quelle mesure ces prescriptions non étatiques deviennent ainsi du « droit étatique », mais nous ne l'aborderons pas.

Pour tous ces motifs, et au surplus pour rester fidèle à la terminologie adoptée ici, nous repoussons évidemment le point de vue selon lequel on ne peut parler de « droit » que là où existe une perspective de contrainte juridique garantie par le pouvoir politique. Du point de vue pratique, nous n'avons aucune raison pour cela.

Au contraire, nous parlerons d'« ordre juridique » partout où il faut compter avec l'emploi de moyens de coercition quelconques, physiques ou psychiques, et où cet emploi est entre les mains d'un *appareil* de coercition, c'est-à-dire d'une ou plusieurs personnes qui se tiennent prêtes à s'en servir au cas où se produirait un état de fait propre à justifier leur intervention. Cela revient à dire : partout où existe un certain type d'entité sociale destiné à l'exercice de la contrainte juridique.

La disposition d'un tel appareil, destiné à l'exercice de la contrainte physique, ne fut pas toujours un monopole de la communauté politique. Pour la contrainte psychique, un tel monopole n'existe même pas aujourd'hui; preuve en est l'importance du droit que garantissent uniquement des institutions ecclésiastiques. De plus, nous avons déjà dit que la garantie directe du droit objectif et des droits subjectifs par un appareil de coercition ne constituait qu'un cas de l'existence du « droit » et des « droits ».

Or, même dans ces limites étroites, l'appareil de coercition peut revêtir

des formes très diverses. A la limite, il peut consister en la perspective, à la fois reconnue et assurée, qu'en cas de défi envers une prescription en vigueur chacun des membres de la communauté apportera une contribution à la contrainte nécessaire. Mais on ne peut voir là un « appareil de coercition » que lorsque l'obligation de concourir à l'exercice de la contrainte est fermement réglementée. Par ailleurs, l'appareil de coercition et le genre de coercition exercé peuvent être renforcés par les moyens de contrainte dont disposent des groupements d'intérêts, même quand il s'agit de droits que le corps politique garantit par ses propres organes : ainsi les sévères mesures de coercition des sociétés de créanciers et de propriétaires immobiliers, ainsi aussi le boycottage organisé en matière de crédit et de logement (listes noires), dirigé contre les débiteurs indignes de confiance. Ces moyens agissent souvent plus fortement que le risque d'une plainte devant les tribunaux.

Naturellement, ce genre de contrainte peut s'étendre à des prétentions qui ne sont aucunement garanties par l'État. Celles-ci n'en constituent pas moins des droits subjectifs, quoiqu'ils reposent sur d'autres pouvoirs.

Il n'est pas rare que le droit édicté par la société politique mette obstacle aux moyens de coercition d'autres sociétés : c'est ainsi que la loi anglaise sur la diffamation rend impossibles les listes noires en excluant la preuve de vérité. Mais ce n'est pas toujours avec succès. Ainsi les sociétés et groupes qui s'appuient sur le « code d'honneur » du duel en tant que moyen de vider les querelles et qui ont, d'ordinaire, un caractère corporatif, n'ont pour moyen de coercition, dans la plupart des cas, que des tribunaux d'honneur et le boycottage, et cependant ils l'emportent généralement. Le plus souvent, ils imposent avec une force tout à fait particulière (comme « dettes d'honneur ») des obligations (dettes de jeu, nécessité de consentir au duel) qui ne sont pas protégées par l'État, ou qui sont même condamnées par lui, mais qui néanmoins sont indispensables pour la réalisation des objectifs communautaires. L'État, dans une certaine mesure, a baissé pavillon devant eux. Il est certes peu satisfaisant, en droit, de demander qu'un délit de caractère particulier tel que le duel [186] soit châtié simplement en tant que « tentative de meurtre » ou « coups et blessures », délits dont il ne partage pas les caractéristiques. Mais le fait subsiste que les officiers allemands sont, encore aujourd'hui [a], prêts à accepter de se battre en duel, en dépit du code pénal, et que c'est là pour eux une véritable obligation de *droit* étatique, car s'ils y manquent ils encourent des suites découlant du droit étatique.

Il en est autrement en dehors du corps des officiers. Le moyen typique de contrainte juridique des communautés « privées » contre les membres rénitents consiste à les exclure de la société et de ses avantages matériels ou idéaux. Cette exclusion est d'ailleurs l'*ultima ratio* dans les sociétés professionnelles de médecins et d'avocats aussi bien que dans les clubs de société ou les clubs politiques.

a. Écrit avant la révolution de 1918 en Allemagne (Éd.).

La société politique moderne a très souvent usurpé le contrôle de ces moyens de coercition. Leur usage a été, chez nous, refusé aux médecins et aux avocats. En Angleterre, les tribunaux d'État se sont vu attribuer le droit d'exercer, sur appel, un contrôle sur les exclusions prononcées par les clubs, et en Amérique ils peuvent examiner celles que décident les partis politiques eux-mêmes, ainsi que la légitimité de leurs « étiquettes ».

Cette lutte entre les moyens de coercition de sociétés diverses est aussi ancienne que le droit. Dans le passé, il est arrivé très souvent qu'elle ne se terminât pas par la victoire des moyens de coercition de la société politique, et même aujourd'hui ce n'est pas toujours le cas. C'est ainsi qu'il n'existe aucun moyen, actuellement [a], de couper court à la pratique du dumping dirigé contre le membre d'un cartel qui en enfreint les règles. De même, il n'est pas possible, chez nous, d'attaquer les listes noires dirigées par les agents de change contre ceux qui font objection aux différences.

Au Moyen Âge, les associations de marchands adoptaient des dispositions statutaires dirigées contre l'appel aux tribunaux d'Église. Elles étaient, elles aussi, considérées comme nulles par le droit canonique, mais cela ne les empêchait point de continuer à exister. Aujourd'hui même, le droit étatique doit tolérer largement le pouvoir de contrainte des sociétés [privées], même là où elles n'en font pas usage seulement contre des membres, mais aussi, voire surtout, contre des tiers, en vue de chercher à les soumettre aux normes édictées par elles (cartels dirigeant leur action non seulement contre leurs membres, mais contre des tiers qu'ils veulent forcer à s'intégrer à eux, associations de créanciers dirigées contre débiteurs ou locataires).

Dans les communautés modernes appliquant leur « droit » propre, qu'elles soient politiques ou religieuses, les garants du droit ont toujours le caractère d'un « juge » ou d'un autre « organe », c'est-à-dire d'un tiers qui, n'entretenant en principe *aucune* relation personnelle avec la personne qui revendique un droit subjectif, apparaît comme « impartial » et personnellement désintéressé. Mais, à la lumière de ce que nous venons de dire, nous sommes en présence d'un important cas limite quand *seuls* les compagnons de la personne qui en appelle au droit, ceux qui sont liés à elle par des relations personnelles étroites, de « lignage » [*Sippe*] par exemple, tiennent à sa disposition des moyens de coercition. Alors, la vengeance et les « hostilités » menées par l'intéressé et ses proches par le sang sont le moyen unique et normal de faire valoir par la contrainte des droits subjectifs. Ainsi en est-il de la guerre dans le droit des gens modernes. Dans ce cas, le « droit » subjectif de l'individu ou des individus n'existe, du point de vue sociologique, que dans la mesure où il est possible de compter sur la fidélité des compagnons de clan à leur devoir de prendre part à la querelle et d'exercer la vengeance du sang (devoir qu'à l'origine garantissait en premier lieu la crainte de la colère des autorités surnaturelles), et si ces compagnons pos-

a. Écrit avant la révolution de 1918 en Allemagne (Éd.).

sèdent la force nécessaire pour donner du poids au droit revendiqué, sinon pour lui assurer nécessairement une victoire totale.

Nous parlerons de l'existence d'un rapport de droit entre diverses personnes lorsque nous rencontrerons l'état de fait suivant : le contenu de certains droits subjectifs est formé par des « relations », c'est-à-dire par le comportement actuel ou potentiel de personnes déterminées ou susceptibles d'être désignées par des signes distinctifs. L'étendue des droits subjectifs que contient ce rapport de droit peut varier selon l'attitude que prennent en fait les garants du droit. Dans ce sens, même un « État » concret peut être regardé comme un « rapport de droit ». Cela est vrai même lorsque (cas limite théorique) le souverain seul est sensé avoir la capacité subjective de commander, et que par conséquent les perspectives auxquelles doivent faire face tous les autres individus ne sont que des reflets de ses « règlements ».

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

§ 2. *Ordre juridique, convention et coutume.*

Importance des accoutumances pour la formation du droit. — Sa rénovation par l' « inspiration » [*Eingebung*] et l' « intuition » [*Einfühlung*] —Échanges mouvants entre convention, coutumes et droit.

[187] Il existe un domaine dans lequel on peut constater une pénétration de l'ordre juridique selon une progression ininterrompue, c'est celui de la « convention » et aussi — mais prenons garde de bien distinguer ces notions — des coutumes. Nous entendrons par « coutume » [*Sitte*] les comportements qui obéissent à un type constant et qui sont adoptés *uniquement* parce que se sont formées des « accoutumances » [*Gewohntheit*] et imitations irréfléchies dans les voies tracées par la tradition. Il s'agit donc d'un « comportement de masse », dont la persistance n'est exigée de l'individu par personne, d'aucune manière. En revanche, nous désignerons par « convention » le cas où le comportement en cause est, certes, sujet à une influence, mais où celle-ci ne s'exerce nullement par une contrainte physique ou psychique quelconque : en général — du moins dans les cas normaux et lorsqu'elle est directe, — cette influence s'exerce simplement en suscitant une réaction de simple approbation ou désapprobation dans le groupe d'hommes qui forme l'« entourage » de celui qui agit.

Il faut distinguer nettement la « convention » du « droit coutumier ». Nous ne ferons pas ici la critique de ce dernier concept, qui est d'un usage difficile. L'autorité d'un droit coutumier doit impliquer, d'après la terminologie usuelle, l'entrée en action éventuelle d'un appareil de coercition tendant à la réalisation d'une norme qui tire son autorité non d'une disposition écrite, mais de l'assentiment général. En revanche, quand il est question de convention, il n'existe pas d' « appareil de coercition » consistant en un groupe (au moins relativement) bien déterminé d'hommes à qui la contrainte juridique a été confiée une fois pour toutes comme leur tâche propre (même s'ils ne l'exercent qu'avec des moyens psychiques).

La seule existence de simples « coutumes » peut aussi, même en l'absence de toute convention, exercer une influence économique d'une grande portée. En particulier, l'existence d'un besoin, qui est à l'origine de toute activité économique, est déterminée dans une très large mesure par la seule « coutume », dont l'individu pourrait se débarrasser, jusqu'à un certain point du moins, sans encourir la moindre désapprobation, mais auquel il ne se soustrait le plus souvent qu'avec beaucoup de peine et dont les altérations ne se produisent d'ordinaire que lentement, par la voie de la limitation d'une autre « coutume » pratiquée par un autre groupe humain.

Nous verrons[a] que le fait de partager les mêmes coutumes, et rien de plus, peut jouer un rôle important dans l'apparition de la communalisation des

a. Cf. plus bas, chapitre IV, § 2.

relations sociales [*soziale Verkehrsgemeinschaften*] et dans le mariage. Nous constaterons que, aussi difficile qu'il soit d'évaluer sa portée, il constitue généralement un apport important à la formation de sentiments d'appartenance « ethnique » commune; par là, il exerce un effet qui tend à la formation de nouvelles communautés.

Mais surtout la fidélité à ce qui est devenu, en fait, une « habitude » est un élément d'une importance tellement prépondérante dans tout comportement, et par conséquent aussi dans toute activité communautaire, que, là où la contrainte juridique fait d'une coutume une « obligation de droit » (par exemple en invoquant les « manières de faire courantes »), il est fréquent qu'elle n'ajoute presque rien à son efficacité. Et là où cette contrainte est dirigée contre la coutume, généralement pour tenter d'influencer le comportement réel des personnes, elle échoue. Au surplus, l'existence d'une « convention » peut être souvent beaucoup plus déterminante pour le comportement d'un individu que la présence d'un appareil de coercition juridique, car, dans un nombre incalculable de relations personnelles, l'individu dépend entièrement de la bonne volonté de son entourage, qui est accordée tout à fait librement et n'est garantie par aucune autorité, ni naturelle ni surnaturelle.

La transition entre la simple « coutume » et la « convention » est naturellement tout à fait floue. Plus on remonte dans le temps, plus l'allure du comportement, et particulièrement du comportement communautaire, est déterminée exclusivement par rapport aux « habitudes existantes », simplement comme telles, et plus les écarts par rapport à ce comportement prennent quelque chose d'alarmant, plus aussi leur effet sur le psychisme de l'individu moyen est comparable à la perturbation de fonctions organiques, ce qui suffit à entraîner le maintien des habitudes.

A partir de ce stade, un premier progrès doit conduire à ce qu'il y a d'abord [188] d'indubitablement vague et confusément ressenti dans le caractère « concordant » de l'activité communautaire, c'est-à-dire à la conception du caractère obligatoire de certains comportements consacrés par l'habitude. Mais les travaux actuels de l'ethnographie ne peuvent généralement déterminer que d'une manière très imprécise l'étendue et la nature des domaines où ce progrès se manifeste. Nous n'avons donc pas à nous en soucier ici.

Quant à savoir à quel stade de ce processus on peut considérer comme acquise la conception subjective d'une « obligation de droit », c'est une pure question de terminologie et de convenance. Objectivement, la chance a toujours existé, chez les hommes comme chez les animaux, que certains types de comportements suscitent, en fait, une réaction violente. Mais on ne saurait prétendre le moins du monde que dans de tels cas le comportement en question comporte, du point de vue subjectif, une « validité reconnue » ou un sens clairement conçu.

Le comportement de maints animaux domestiques est déterminé, dans une mesure peut-être plus grande que celui des hommes primitifs, par les

rudiments d'une conception du « devoir », si du moins nous faisons place ici à ce concept hautement discutable (mais, dans ce cas, il ne peut pas être mal compris). Cependant, nous ne connaissons pas les faits « subjectifs » qui se produisent dans l'« homme primitif », et aucune sociologie empirique ne peut prendre pour fondement les incorrigibles habitudes de langage au sujet du caractère prétendu tout à fait originel et *a priori* du droit ou de la convention. Ce n'est pas à cause d'une règle ou d'une prescription considérée comme « obligatoire » que l'on peut constater dans le comportement des hommes primitifs à l'égard de l'extérieur, et en particulier à l'égard de leurs semblables, certaines régularités. Au contraire, c'est l'idée des « règles obligatoires » qui est liée à ces régularités, lesquelles doivent être envisagées dans leur réalité psychologique et dans leurs conditions organiques.

De fait, il se produit une sorte d'éducation intérieure de l'âme à ces régularités, et il en résulte des « inhibitions » dirigées contre les innovations — comme chacun peut, aujourd'hui, l'expérimenter chaque jour sur lui-même. Mais ne devons-nous pas considérer que la croyance en leur caractère « obligatoire » trouve là un solide appui ?

A cette occasion, nous sommes amenés à nous demander comment, dans ce monde où l'on est éduqué à reconnaître une « autorité » [*Geltend*] à ce qui est « régulier », des « innovations » quelconques peuvent apparaître. Que cela soit possible de l'extérieur, c'est-à-dire sous l'effet d'un changement dans les conditions extérieures de la vie, cela ne fait pas de doute. Mais rien ne garantit que ces conditions de vie nouvelles ne susciteront pas un déclin de la vie, au lieu d'une rénovation [*Neuordnung*]. Et surtout elles ne sont pas indispensables, bien plus, elles ne jouent même aucun rôle dans de nombreux cas de rénovations très importantes. Au contraire, les découvertes de l'ethnologie montrent que la source la plus importante de rénovation est l'influence d'individus qui sont capables d'expériences considérées comme « anormales » (et regardées souvent par la thérapeutique actuelle comme « pathologiques », pas toujours cependant), et sont ainsi à même d'exercer une certaine influence sur les autres. Nous nous abstenons ici d'examiner comment surgissent ces expériences qui, grâce à leur caractère « anormal », apparaissent comme *nouvelles*. Nous étudions seulement comment elles agissent.

Ces influences capables de surmonter la « paresse » de l'habituel peuvent revêtir diverses formes psychologiques. Ce fut le mérite de Hellpach de mettre en évidence deux formes d'influence dont il a clairement défini les caractères opposés, quelles que puissent être les transitions entre elles.

L'une est l'éveil soudain, chez l'individu qui subit une influence, de l'idée qu'un certain comportement constitue un *devoir ;* cet éveil, produit par des moyens énergiques, est appelé « inspiration ». L'autre est l'expérience faite, par les personnes influencées, de l'attitude intérieure propre à celles dont vient l'influence; c'est ce qu'on nomme « intuition ».

Le genre de comportement qui apparaît de cette manière peut être, selon les cas, des plus variés. Il est très fréquent cependant qu'on voie surgir un « comportement communautaire » de masse directement en rapport avec la personne dont vient l'influence, et avec son expérience; ce comportement détermine alors des « attitudes concordantes » d'un contenu correspondant. Si ces attitudes sont « adaptées » aux conditions extérieures de la vie, elles leur survivent. Les effets de l' « intuition » et en particulier de l' « inspiration » — qui sont confondues souvent sous le nom ambigu de « suggestion » — [189] comptent parmi les sources principales d'où découle l'introduction d'innovations réelles.

Peu après, l'accoutumance à ces innovations, devenues des « régularités », est souvent soutenue à nouveau par le sentiment d'une « obligation », dont elle est parfois accompagnée. Mais il est certain que, dès lors que les rudiments d'une conception réfléchie [*sinnhaft*] de cet ordre existent, le « sentiment d'obligation » lui-même peut apparaître comme originel et primaire, même lorsqu'il s'agit d'innovations. Le plus souvent, il se présente alors comme une composante psychologique de l' « inspiration ». Mais c'est une source de confusion que de regarder la propagation d'un comportement nouveau par la voie de l'imitation comme un processus primaire et fondamental. Certes, l' « imitation » est d'une importance sans pareille. Mais elle est généralement secondaire et ne constitue qu'un cas particulier. Ce n'est tout de même pas par « imitation » de l'homme que le chien, son plus ancien compagnon, se laisse « inspirer » par lui son comportement. Telle est pourtant, dans un très grand nombre de cas, la relation exacte qui s'établit entre la personne qui influence et celle qui est influencée. Dans d'autres cas, cette relation se rapprocherait plutôt du type de l' « intuition », et dans d'autres encore de celui de l' « imitation », que celle-ci résulte de l'orientation vers un but ou ressortisse à la « psychologie de masse ».

En tout cas, quand l'innovation qui surgit parvient à produire une « concordance » et finalement un « droit », c'est le plus souvent parce que sa source a été une énergique « inspiration » ou une intense « intuition ».

Après avoir créé une « concordance », elle engendre une « convention » ou, dans d'autres cas, une action coercitive concordante, dirigée contre les rénitents. La « convention », c'est-à-dire l'approbation ou la désapprobation du monde environnant, entraîne toujours, lorsque la foi religieuse est encore puissante, l'apparition de l'espoir et de la croyance que les puissances surnaturelles elles-mêmes récompenseront ou puniront tel comportement approuvé ou désapprouvé par le monde environnant; toutes les expériences en témoignent. De là, lorsque sont réunies certaines conditions, l'idée que non seulement le plus proche intéressé mais aussi son entourage pourraient avoir à subir la vengeance de ces puissances surnaturelles, et que par conséquent tout l'entourage doit réagir, que ce soit individuellement ou en se servant de l'appareil de coercition de la société.

Parfois aussi la fidélité constamment renouvelée à un certain type de comportement éveille, chez les garants désignés de l'ordre, l'idée qu'il ne

s'agit déjà plus d'un usage ou d'une convention, mais d'une obligation juridique dont l'observation doit être imposée : c'est une norme de ce genre, jouissant d'une simple autorité de fait, qu'on appelle droit coutumier.

Enfin, il arrive aussi que certains intéressés, pour des motifs rationnellement pesés, demandent que le droit conventionnel et même le droit coutumier, afin d'être protégés contre des bouleversements, soient expressément placés sous la garantie d'un appareil de coercition et deviennent ainsi du droit écrit.

L'expérience montre que c'est surtout dans le domaine de la répartition interne des pouvoirs entre les « organes » d'une association ayant des objectifs définis [*Zweckverband*] que le contenu des règles de comportement garanties seulement par la convention tend constamment à passer dans le domaine des garanties donnant lieu à prétentions et garanties juridiques : le développement de la « Constitution » anglaise est un exemple essentiel de ce processus.

Enfin, toute révolte contre la convention peut conduire le monde environnant à faire de ses droits subjectifs, garantis par la contrainte, un usage qui tourne au détriment du rebelle. Par exemple, le propriétaire d'une maison fait usage de ses droits de propriétaire contre un locataire qui viole les lois purement conventionnelles des relations sociales de voisinage, et le chef de guerre [*Kriegsherr*] recourt, contre des violations du code de l'honneur, à son droit de rompre les relations de service.

Au stade suivant, la règle conventionnelle est, en fait, appuyée indirectement par des moyens de coercition. La différence entre cet état de choses et le « droit non garanti » consiste en ce que l'usage de ces moyens de coercition peut, certes, attacher à la violation de la convention des conséquences de fait, mais non pas des « suites légales » : c'est ainsi que les droits du propriétaire immobilier en tant que tel sont garantis directement par le droit, tandis qu'une règle juridique privée de garantie directe n'acquiert une importance en tant que telle que s'il existe une autre « norme de droit », elle-même *garantie*, qui attache des conséquences à la violation de la première.

D'autre part, là où une règle de droit se réfère aux « bonnes mœurs », c'est-à-dire à des conventions dignes d'être sanctionnées, l'observation des devoirs conventionnels devient en même temps une obligation de droit (droit indirectement garanti).

Il existe en outre, en nombre non négligeable, des institutions intermédiaires. Citons par exemple les « cours d'amour » qui, en Provence, avaient reçu « juridiction » en matière érotique. Les « juges » eux-mêmes avaient à l'origine une position d'arbitres, chargés seulement d'exercer leur médiation entre les parties en querelle; [190] bien qu'il leur arrivât de rendre un verdict, ils étaient privés de tout pouvoir coercitif propre. Enfin, il faut citer ici les « cours internationales d'arbitrage » actuelles.

Dans de tels cas, l'approbation ou la désapprobation totalement amorphes du monde environnant se sont changées en une injonction, une interdiction ou une permission formulées avec autorité, c'est-à-dire en une contrainte

psychique concrètement organisée. C'est pourquoi on parlera alors de « droit », du moins quand il ne s'agit pas — comme dans les « cours d'amour » — d'un pur jeu, et quand, derrière le jugement, il y a davantage qu'une simple opinion sans conséquence du juge, c'est-à-dire quand on peut attendre à tout le moins, comme suite normale du jugement, l' « autodéfense » (du lignage ou de l'État lésé) par un boycott confié à un certain corps de personnes : c'est ce que nous venons de rencontrer dans les deux derniers cas évoqués.

Pour répondre au concept de « convention », tel que nous l'avons défini, il ne suffit pas qu'un comportement d'une certaine nature soit simplement « approuvé » ou « désapprouvé », même si c'est par un grand nombre d'individus, mais il faut que la possibilité d'une telle attitude existe dans le « milieu particulier » de la personne agissante, et par là nous n'entendons naturellement pas un milieu géographique. Nous voulons dire qu'il doit être possible de trouver un signe distinctif quelconque délimitant le cercle des personnes qui constituent ce « milieu »; il peut consister en des liens professionnels, familiaux, de voisinage, corporatifs, ethniques, religieux, politique ou autres, aussi lâches qu'ils soient.

En revanche, la convention, telle que nous l'entendons, n'implique pas que ce cercle de personnes constitue un groupement (tel que nous l'entendons ici); c'est bien plutôt le contraire qui se produit très souvent. Par contre, l'autorité du droit, dans le sens que nous avons adopté, est toujours une partie constituante d'un « comportement de groupement » — [*Verbandshandeln*] (actuel ou potentiel), puisque, d'après notre définition, le « droit » présuppose un « appareil de coercition », — ce qui ne signifie naturellement pas, nous le savons déjà, que seul le comportement de groupement (ou même seul le comportement communautaire) soit juridiquement réglementé par ce groupement et devienne un comportement « réglementé par un groupement ». Dans ce sens, on peut désigner le groupement comme le porteur du droit.

D'un autre côté, toutefois, il s'en faut de beaucoup que le comportement communautaire et le comportement par entente tacite, le comportement social et le comportement de groupement ou le comportement dans une institution quelconque, qui constituent tous des faits, des manières d'être et des comportements sociologiquement *importants*, soient orientés, chez le sujet agissant, uniquement selon des « règles de droit », dans le sens de ce mot admis ici. Nous aurons encore l'occasion d'illustrer ce point par plusieurs exemples.

Si l'on entend par « ordre » d'un groupement toutes les régularités de comportement qu'on peut effectivement y constater et qui caractérisent ou conditionnent de manière essentielle le développement réel de l'activité communautaire qui constitue ce groupement ou subit son influence, alors c'est dans une mesure presque imperceptible que cet « ordre » résulte de l'orientation des comportements selon les règles de droit.

Dans la mesure où ces « régularités » ne résultent pas simplement d'une

« accoutumance » passive, mais s'orientent consciemment selon des règles, celles-ci sont fournies en partie par les « coutumes » et la « convention ». Mais pour une autre part, elles peuvent être, et elles sont souvent presque exclusivement, des maximes inspirant une activité subjectivement rationnelle en finalité orientée dans l'intérêt de tous ceux qui la partagent et qui comptent sur son efficacité — à moins qu'elle ne doive profiter à d'autres. Et s'ils peuvent réellement y compter, c'est souvent grâce à la seule autorité des maximes, mais c'est aussi fréquemment parce que celles-ci sont soutenues par certaines sociations et « ententes tacites » propres, mais non protégées par une contrainte juridique. La chance de la contrainte juridique, qui, nous l'avons déjà vu, ne détermine que dans une mesure limitée, chez la personne agissante, un comportement conforme au droit, n'apporte une garantie objective que pour une fraction des accords spontanés qui sont effectivement passés.

Il est clair que, du point de vue sociologique, le passage de la pure « coutume » à la « convention » et de celle-ci au « droit » est flou.

1. Même si l'on ne se place pas au point de vue de la sociologie, il n'est pas exact de chercher la différence entre le « droit » et la « morale » dans le fait que la norme de droit ne réglerait que le comportement « extérieur », tandis que la norme morale ne viserait « que » l'attitude intérieure. [191] Certes, le droit n'accorde pas toujours de l'importance à l'état d'esprit d'où découle une activité, et il y a des règles de droit, voire des ordres juridiques entiers, qui n'attachent des suites légales et des sanctions pénales qu'au rapport causal extérieur. Mais tel n'est pas le moins du monde le cas normal. Des suites légales sont attachées à la « *bona* » ou à la « *mala fides* », à l' « intention » d'un comportement ou aux fautes « contre l'honneur » que l'on peut déceler dans l'état d'esprit manifesté par un comportement, ainsi qu'à de nombreux autres faits de caractère purement intérieur. Et les prescriptions coutumières ont précisément pour objectif de « surmonter » dans l'activité pratique, c'est-à-dire dans quelque chose qui normalement se réalise à l'extérieur, les convoitises contraires aux normes qui font partie de l' « état d'esprit » réel des personnes agissantes.

Pour distinguer le droit et la coutume, le point de vue normatif ne devrait pas se fonder sur la différence entre ce qui est « extérieur » et ce qui est « intérieur », mais sur la différence de dignité, en tant que normes, de celui-là et de ceux-ci.

Du point de vue sociologique, cependant, il faut regarder comme identique ce qui est considéré comme moral et ce qui découle de motifs religieux ou de l'autorité d'une convention. A l'opposé, seule pourrait être considérée comme une norme « exclusivement » éthique, dans la mesure où elle acquiert une importance pratique pour l'action, l'idée subjective d'un modèle abstrait de comportement déduit des axiomes sur lesquels se fondent les prescriptions en vigueur. En fait, de telles idées ont souvent eu une importance réelle, et parfois sur une large échelle. Mais partout où cela se produisit, elles furent un produit relativement récent de la réflexion philosophique.

Dans la réalité quotidienne, les « commandements moraux » ont été autrefois et sont encore aujourd'hui, du point de vue sociologique, des maximes

mportement dont l'origine est normalement religieuse ou convention-, par opposition avec les prescriptions du droit, dont les sépare d'ailleurs une frontière mouvante. Il n'existe aucune règle ayant une importance sociale qui n'ait été, au moins une fois, quelque part, une prescription de droit.

2. Il est impossible d'utiliser la distinction faite par Stammler entre la « convention » et la norme de droit selon que l'observation de la norme dépend ou non de la libre volonté de l'individu. Il n'est pas exact de dire que l'observation de « devoirs » conventionnels tels qu'une règle de convenance sociale *ne* soit *pas* « exigée » de l'individu et que leur violation n'ait d'autre conséquence *que* d'entraîner *ipso facto* la séparation d'avec une société librement constituée, séparation d'ailleurs possible à tout moment. Concédons qu'il y a des normes de ce genre — mais non pas seulement dans le domaine de la « convention », car le droit en connaît aussi en fait (la clause *rebus sic stantibus* a souvent ce sens-là). En tout cas, les phénomènes que la sociologie particulière de Stammler appelle règles conventionnelles et que, comme telles, il distingue des normes de droit, ne se caractérisent certes pas essentiellement par une propriété de ce genre.

Il est des sociétés qui renoncent à donner à leurs prescriptions conventionnelles le caractère d'un droit pour une raison bien simple : elles admettent que le seul fait de la désapprobation manifestée par la société envers la violation de la norme, avec les conséquences indirectes souvent très sensibles que celle-ci entraîne pour le coupable, suffit et doit suffire à titre de sanction. Cela ne se produit pas seulement dans une de ces sociétés anarchiques qu'on peut concevoir en théorie et dont, en effet, Stammler a fait la « théorie » et la « critique » à l'aide de ses concepts scolastiques. Mais on rencontre ce phénomène dans de nombreuses sociétés qui existent réellement.

Donc, l'ordre juridique et l'ordre conventionnel, même si l'on fait totalement abstraction des cas limites qu'il est inévitable de rencontrer, ne sont pas des concepts opposés; la convention aussi peut être appuyée par une contrainte psychique, voire même par une contrainte physique, indirectement du moins. Les deux ordres se distinguent seulement par la *structure* sociologique de la contrainte, par l'absence d'individus qui aient pour fonction d'user d'un pouvoir de contrainte (et appartiennent à un « appareil de coercition » : prêtres, juges, policiers, militaires, etc.).

Mais, chez Stammler, il y a confusion entre la validité *idéale* d'une norme, que le théoricien du droit ou le moraliste peuvent déduire scientifiquement, et l'influence *réelle* exercée sur les comportements par l' « autorité » des « normes », influence qui ne peut faire l'objet que d'une étude empirique. De même, Stammler confond les régularités « de fait » du comportement humain avec le fait que certains comportements sont ordonnés par des règles que de nombreuses personnes regardent comme « devant être appliquées ». Dans ces deux cas, de nettes distinctions sont pourtant nécessaires.

Les règles conventionnelles sont, normalement, la voie par laquelle des régularités de comportement qui ne sont que de fait et qui ne constituent que des « coutumes » subissent une évolution et prennent la forme de normes obligatoires garanties d'abord, le plus souvent, par la contrainte physique. C'est la formation par la *tradition*.

Considérons le retour régulier de certains événements, qu'il s'agisse de phénomènes naturels ou d'activités humaines diverses, et que celles-ci soient d'origine organique, qu'elles aient jailli d'une imitation irréfléchie ou qu'enfin

elles soient produites par l'adaptation aux conditions extérieures de la vie : cela seul confère à ces événements, avec une facilité extraordinaire, la dignité de choses prescrites par des normes. C'est ce processus qu'on rencontre lorsque la marche régulière des étoiles ou les inondations du Nil sont considérées comme prescrites par les puissances divines. [192] On va jusqu'à attribuer à celles-ci les modes usuels de rémunération des travailleurs esclaves qui, du point de vue juridique, sont livrés inconditionnellement à la puissance de leur maître.

Dès que la convention s'est emparée des régularités de l'activité [*Handeln*] et que le « comportement de masse » [*massenhandeln*] s'est transformé en « comportement par entente tacite » [*einverständnishandeln*] — car telle est la signification de cette évolution, traduite dans notre terminologie, — nous parlerons de « tradition ».

Le seul fait de l'accoutumance à une manière d'agir habituelle et de l'éducation qui tend à conserver cette habitude, mais aussi, et à plus forte raison, la tradition, contribuent, dans l'ensemble, avec plus d'efficacité à la conservation d'un ordre juridique que la perspective des moyens de coercition et des autres suites à redouter. Cela est vrai même quand cet ordre repose sur des textes et qu'il est entré dans les mœurs, et cela est d'autant plus vrai qu'ordinairement une partie au moins des personnes qui agissent conformément à la « norme » ignorent les suites que comporterait l'attitude inverse. Voilà ce que nous ne devons pas nous lasser de répéter.

Il y a toujours une transition floue entre le comportement qui résulte d'une accoutumance acceptée passivement et celui qui a pour maxime consciente de se conformer à la norme. De même que le simple fait d'avoir un comportement régulier suscite des convictions morales et juridiques d'un contenu identique, de même le fait que les moyens de coercition physiques et psychiques produisent certaines manières d'agir entraîne à son tour des accoutumances de fait, et donc des régularités de comportement.

Le droit et la convention apparaissent à la fois comme cause et effet dans le comportement des hommes les uns envers les autres, avec les autres et contre les autres. C'est commettre une grossière erreur que de les opposer, comme le fait Stammler, en tant que « forme » du comportement, à son « contenu » (ou « matière »). Bien plus, la croyance au caractère juridiquement ou conventionnellement prescrit d'un certain comportement n'est, à l'origine, du point de vue sociologique, qu'un « super-additum », qui ajoute au degré de vraisemblance avec lequel la personne qui agit peut compter que son comportement entraînera certaines « suites ». C'est donc à bon droit que la théorie économique, dans sa première approche des choses, s'abstient de toute analyse du caractère des normes. Pour elle, la constatation que quelqu'un « possède » quelque chose signifie simplement qu'il peut compter que d'autres personnes ne mettront aucun obstacle à ce qu'il en dispose effectivement. De prime abord, il lui est indifférent de savoir pour quelle raison ce respect réciproque du droit de disposition existe, si c'est par égard pour une norme conventionnelle ou juridique ou parce que les personnes en cause sont mues par des considérations intéressées.

Le fait que quelqu'un « doit » un bien à quelqu'un d'autre signifie, sociologiquement parlant, qu'il existe, selon le cours habituel des choses, une chance pour que le second obtienne du premier, à un moment déterminé, la disposition réelle du bien qui lui est dû. Dans cette attente, le créancier s'appuie

sur un fait déterminé tel qu'une promesse, un dommage donnant lieu à réparation, ou tout autre fait semblable. Il est de prime abord indifférent à la science économique de savoir pour quels motifs une telle chose advient.

Le fait que des biens sont « échangés » signifie que, d'un commun accord, l'un de ces biens, qui appartient à l'une des deux personnes intéressées, passe à la disposition de l'autre, parce que le désir de la première est d'entrer en possession du bien qui est entre les mains de la seconde.

Les personnes qui ont entre elles des rapports de créancier à débiteur ou des rapports d'échanges nourrissent, chacune de son côté, l'espoir que l'*autre* partie se comportera d'une manière qui soit en rapport avec ses propres intentions. Pour cela, aucune « règle » extérieure à ces deux personnes et destinée à garantir ce comportement, à le prescrire ou à le provoquer par le moyen d'un appareil de coercition ou sous la pression de la désapprobation sociale n'est absolument nécessaire, du point de vue théorique. La reconnaissance subjective du caractère « obligatoire » d'une norme quelconque et la conviction que la partie adverse la reconnaît comme telle ne sont pas non plus des conditions préalables nécessaires, chez les intéressés. Car la personne qui participe à un échange peut, dans cette transaction, compter sur l' « intérêt » égoïste qu'a l'autre partie à maintenir à l'avenir les relations d'échange existantes, et cet intérêt est un antidote contre la tentation de rompre la promesse faite (c'est ce qui se produit, avec une netteté frappante, dans ce qu'on appelle l' « échange muet » des peuplades sauvages; on en trouve d'ailleurs aussi des exemples, à l'échelle la plus étendue, dans les transactions d'affaires modernes, surtout à la Bourse). Parfois, d'autres motifs encore agissent dans le même sens.

Lorsqu'on a affaire à des activités qui sont purement rationnelles en finalité, les choses sont telles que chacun des intéressés compte et a le droit de compter, en ayant la vraisemblance pour lui, que l'autre partie se comportera « comme si », en ce qui la concerne, elle estimait « obligatoire » de « tenir » la promesse donnée. En théorie, cela suffit parfaitement. Néanmoins, il est évident qu'il est parfois d'une grande portée, en pratique, que les intéressés, lorsqu'ils comptent sur tel ou tel comportement de la partie adverse, possèdent pour cela des garanties. Ces garanties peuvent être : 1, que la croyance subjective en l'autorité objective de telles normes est réellement répandue dans le monde environnant (« activité par entente tacite »); 2, soit que la perspective de l'approbation ou de la désapprobation de la société constitue une garantie conventionnelle, soit que l'existence d'un appareil de coercition crée une « garantie de droit ».

On peut imaginer des échanges économiques privés, de type moderne, qui jouissent de la sécurité indispensable même sans garantie de droit. [193] En effet, dans la majorité des transactions d'affaires, il ne vient à l'esprit de personne de penser que l'affaire en cours pourrait être justiciable des tribunaux. Et, comme nous l'avons déjà dit, les transactions boursières en particulier se déroulent, à la Bourse même, entre les courtiers professionnels, dans des formes qui, presque toujours, excluent tout moyen de « preuve » en cas de duperie, puisqu'elles se font verbalement ou par des signes et notes dans des carnets personnels. Or il n'arrive pratiquement jamais que la transaction soit contestée.

De même, il existe des *groupements* qui poursuivent des objectifs purement économiques et dont les statuts sont cependant dépourvus de toute protection

juridique de l'État, ou presque. Certaines catégories de « cartels » avaient autrefois cette caractéristique. Au surplus, les choses étaient souvent telles que les dispositions qui avaient été arrêtées d'un commun accord et qui constituaient en elles-mêmes un droit valable sur le plan privé devenaient totalement caduques lorsque l'association était dissoute, parce que, du point de vue formel, il n'y avait plus, dès lors, de plaignant légitime. En l'occurrence, un tel groupement était donc, avec son appareil de coercition, porteur d'un « droit », mais celui-ci ne s'appuyait sur aucune contrainte juridique par la force ou n'en bénéficiait qu'aussi longtemps que l'association subsistait. Souvent, les accords de cartels manquaient même d'une garantie conventionnelle, et il faut en chercher la raison dans l'attitude mentale particulière de leurs membres. Néanmoins, ces sociations fonctionnaient durant de longues périodes d'une manière extrêmement efficace, grâce à l'intérêt convergent de tous les membres.

Il va de soi, cependant, qu'une garantie juridique appuyée sur la force, et spécialement sur celle de l'État, n'est pas indifférente même pour de telles institutions. La presque totalité du mouvement des échanges est aujourd'hui garantie par la contrainte juridique.

Normalement, l'acte d'échange a pour objectif d'acquérir des « droits » subjectifs, c'est-à-dire, en langage sociologique, la perspective d'obtenir l'appui de l'appareil de coercition de l'État en faveur de certains pouvoirs de disposition sur des « biens économiques ». En règle générale, ces biens sont en même temps, à notre époque, des *droits subjectifs acquis légitimement*, et c'est avec ces matériaux que l' « ordre économique » se construit. Et pourtant, aujourd'hui encore, les objets d'échange ne sont pas tous de cette nature. Même des « chances » économiques qui ne sont pas garanties par l'ordre juridique et à qui celui-ci refuse, en principe, toute garantie, font l'objet d'un mouvement d'échanges, d'échanges qui, loin d'être « illégitimes », sont tout à fait légitimes. A ce type appartient le transfert, contre paiement, de la « clientèle » d'un commerçant. De nos jours, la vente d'une clientèle entraîne normalement, dans le domaine du droit non étatique, certaines prétentions de l'acheteur envers le vendeur : ce dernier doit par exemple s'abstenir de certains actes et éventuellement en accomplir d'autres (« introduction » de l'acheteur). Mais elle ne garantit aucun droit à l'égard de tiers.

Il y a eu cependant et il y a toujours des cas dans lesquels les appareils de coercition du pouvoir politique se tiennent à la disposition de ceux qui leur demanderaient d'exercer une contrainte directe en faveur du possesseur et de l'acquéreur de certaines facilités d'écoulement sur le marché (cas du « boycott corporatif » ou d'un monopole juridiquement protégé).

On sait comment Fichte crut découvrir dans l' « État commercial fermé » le caractère propre du droit moderne en ce que, aujourd'hui, contrairement à autrefois, la protection légale de l'État n'est accordée, en principe, qu'aux prétentions à la jouissance de biens concrets ou à des prestations de travail; c'est même ainsi que s'incarne dans les faits, du point de vue juridique, ce que nous appelons la « libre concurrence ». Certes, ce que nous appelons une « chance » économique reste un bien d'échange, encore qu'elle ne soit plus protégée juridiquement à l'égard des tiers, mais le refus de la garantie légale n'en a pas moins des conséquences économiques évidentes et importantes.

Il reste qu'en principe — et du point de vue théorique il faut s'en tenir là — l'intervention de la garantie juridique ne représente d'abord, pour le

sociologue et l'économiste, qu'un accroissement de l'assurance avec laquelle on peut compter que se produira un événement économique important.

Mais si l'on entend par réglementation juridique d'un état de choses l'existence d'une instance humaine dont la forme importe peu, mais qui est censée (de par ses fonctions propres) avoir la faculté de déclarer, en s'appuyant sur certaines conceptions normatives, ce qui doit se passer « du point de vue du droit » lorsqu'un fait donné se produit, une telle réglementation n'a jamais été poussée jusqu'à ses dernières conséquences. Cependant, nous nous abstiendrons de rappeler ici que toute société de caractère rationnel, et par conséquent toute réglementation de l'activité communautaire ou par entente tacite, est ordinairement postérieure à ces conceptions normatives, comme nous l'avons déjà vu plus haut.

Nous laisserons aussi de côté le fait que le développement de l'activité communautaire ou par entente tacite fait apparaître constamment des états de choses tout à fait nouveaux, au sujet desquels une décision ne peut pas être prise à l'aide des normes reconnues valables et des moyens logiques usuels de la jurisprudence, ou alors d'une manière seulement apparente et forcée (thèse du mouvement du « droit libre »).

Mais nous devons nous arrêter au fait que souvent, même dans un ordre juridique d'ailleurs très fortement rationalisé, il existe des questions « fondamentales », précisément, qui n'ont pas reçu de solution juridique.

Nous illustrerons par des exemples deux formes différentes de cet état de choses.

1. Arrêtons-nous d'abord à la question de savoir ce qui devrait se produire, « en droit », au cas où un monarque « constitutionnel » renverrait ses ministres responsables, mais omettrait d'en nommer d'autres à leur place, de sorte qu'il n'y aurait plus personne pour contresigner ses propres actes : [194] cette question n'a reçu de solution juridique nulle part, dans aucune « constitution » du monde. Une seule chose est certaine, c'est qu'alors certains actes gouvernementaux ne peuvent pas être considérés comme « valables ».

2. La même conclusion s'applique, du moins dans la plupart des constitutions, à la deuxième question, celle de savoir ce qui doit se produire lorsqu'un « budget d'État », dont l'établissement n'est possible que par l'accord libre des intérêts en cause, ne peut pas être mis sur pied.

Jellinek considère avec raison la première question comme pratiquement « superflue », mais ce qui doit nous intéresser ici est précisément de savoir *pourquoi* elle est superflue.

En revanche, le deuxième type de « lacune constitutionnelle » a pris, comme on sait, une grande importance pratique. On peut soutenir hardiment la thèse que ce qui caractérise la « constitution » de toute communauté humaine, au sens sociologique du mot, c'est-à-dire la manière dont elle répartit les pouvoirs réels et distribue ainsi les possibilités d'influencer l'activité communautaire en formulant des prescriptions, ce sont précisément les lacunes de ce genre que l'on trouve dans sa « constitution » au sens juridique du mot, ou plus précisément leur place et leur nature. C'est pourquoi il arrive que, lors de la codification rationnelle d'une constitution, qu'elle soit octroyée ou délibérée, des lacunes de ce deuxième type sont maintenues intentionnellement. Il va de soi que, si les choses se passent ainsi, c'est parce que le ou les représentants d'intérêts qui, dans tel cas particulier, impriment leur

marque à l'établissement d'une constitution nourrissent l'espoir que, le moment venu, ils posséderont une portion de pouvoir suffisante pour orienter *selon leur volonté* une activité communautaire qui, bien que dépourvue en droit de règles codifiées, n'en doit pas moins inévitablement continuer à s'exercer. D'où l'on peut conclure que, dans l'exemple cité, le but est de gouverner sans budget.

En revanche, on s'abstient généralement de combler les lacunes du *premier* type illustré ci-dessus, parce qu'on part de la conviction fondée que l'intérêt propre de l'intéressé ou des intéressés, c'est-à-dire, dans l'exemple choisi, du monarque, suffira en tout temps à déterminer son comportement de telle manière que cet état de choses juridiquement possible, mais « absurde », l'absence de ministres responsables, ne se produira, en fait, jamais. En dépit de cette « lacune », le consentement tacite regarde sans aucun doute comme un « devoir » du monarque de nommer des ministres. Et même comme un devoir de droit « indirectement garanti ». Car une violation de ce devoir entraînerait des suites légales : l'impossibilité d'accomplir « valablement » certains actes et par conséquent d'obtenir qu'ils soient, en cas de besoin, garantis par l'appareil de coercition de l'État.

D'ailleurs, il n'existe aucune réglementation, ni juridique ni conventionnelle, qui établisse ce qu'il convient de faire pour que l'administration de l'État puisse se poursuivre, si le monarque ne remplit pas le devoir en question, et comme le cas ne s'est encore jamais produit, il n'existe aucune « coutume » qui puisse être la source d'une décision.

Ceci montre une fois de plus, et d'une manière particulièrement nette, que le droit, la convention et la coutume ne sont nullement les seules forces sur lesquelles on compte et puisse compter en tant que garantes du comportement qu'on attend d'une autre personne, et que celle-ci a promis d'observer ou considère comme étant de son devoir. Il y a de plus une force primordiale, qui est l'*intérêt propre* de l'autre partie à la continuation d'un certain comportement par entente tacite. L'assurance avec laquelle on peut compter que le monarque sera fidèle à ce qui a été reconnu comme un devoir est certainement plus grande, mais d'un degré seulement, que celle avec laquelle, dans notre exemple précédent, l'une des personnes qui participent à un échange peut, même quand il s'agit de transactions que ne protège aucune norme ni aucune garantie assurée par la contrainte, compter sur un comportement donné de l'autre personne qui corresponde à ses intentions et, quand les relations d'affaires continuent, y compter d'une manière régulière, même en dehors de toute garantie de droit.

Ce que nous voulions montrer ici, c'est qu'en principe l'ordre juridique et aussi l'ordre conventionnel qui régissent une activité concordante ou communautaire n'en embrassent que des fragments, et que parfois c'est parce qu'on l'a délibérément voulu ainsi. Certes, l'orientation de l'activité communautaire selon certaines règles est un élément constituant de tout groupement social, mais l'existence de l'appareil de coercition ne joue pas le même rôle pour l'ensemble des activités qu'une association voue à sa propre conservation et que ses statuts réglementent. Si le cas absurde du premier exemple se réalisait, il est certain que la spéculation juridique se mettrait immédiatement en branle et on verrait peut-être apparaître une réglementation conventionnelle, voire juridique. Mais entre-temps une activité qu'on peut imaginer communautaire, concordante ou sociétaire, et d'ailleurs susceptible de varier

beaucoup selon les situations, aurait déjà résolu pratiquement la difficulté concrète.

La réglementation normative est une « composante » importante, mais seulement causale, de l'activité concordante, et non pas, comme le voudrait Stammler, sa « forme » universelle.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

§ 3. *Importance et limites de la contrainte juridique pour l'économie.*

Pour une discipline qui, comme la sociologie, cherche dans les faits des régularités et des types, les garanties de droit et par conséquent les idées normatives qui motivent ou contribuent à motiver leur instauration, leur interprétation et leur utilisation, font partie du domaine d'investigation en tant que conséquences, mais surtout en tant que cause ou cause concomitante des régularités qui apparaissent aussi bien dans l'activité humaine, [195] objet direct de la sociologie, que dans les événements naturels qui, provoqués par l'activité humaine, en relèvent indirectement.

Comme nous l'avons vu, certaines régularités de fait du comportement (« coutume ») peuvent être à l'origine de règles de comportement (« convention », « droit »). Mais l'inverse est vrai aussi. Non seulement les normes (conventionnelles ou) juridiques produisent ou contribuent à produire les régularités même auxquelles tendent leurs injonctions, mais elles en produisent d'autres encore. Par exemple, le fait que, chaque jour, un fonctionnaire se présente avec régularité à son bureau est la suite directe de l'injonction qui lui en est faite par une norme juridique dont l' « autorité » est reconnue dans la pratique. En revanche, le fait que, chaque année, le « représentant-voyageur » d'une fabrique se présente, avec régularité, chez les « détaillants » pour prendre leurs commandes n'est dû qu'en partie et indirectement aux normes juridiques : c'est la conséquence de la faculté que possèdent les concurrents de se mettre eux aussi en quête de clientèle, et des exigences qui en découlent.

Il est établi qu'en règle générale moins d'enfants meurent quand une mère qui allaite est autorisée par les « normes » conventionnelles ou juridiques à quitter son travail : cela est certainement une conséquence de l'autorité de ces normes, et, s'il s'agit de normes juridiques écrites, c'est aussi l'un des objectifs rationnels de leurs auteurs. Mais ceux-ci ne peuvent prescrire évidemment que l'interruption du travail, non pas la diminution de la mortalité qui en découle.

Bien plus, même quand un comportement est directement prescrit ou interdit, l'efficacité pratique qu'aura l'entrée en vigueur d'une norme obligatoire est naturellement problématique : sa suite logique est d'être observée, mais il arrive qu'elle ait des suites exceptionnelles. En effet, il peut se produire, sous la pression de puissants intérêts, qu'en dépit de l'existence d'un appareil de coercition et de l'autorité que donne la contrainte une norme de droit soit impunément violée, non seulement par des individus isolés, mais aussi par la majorité d'entre eux, et d'une manière continue.

Lorsqu'un tel état de fait est entré dans les mœurs et que les personnes qui y concourent ont acquis la conviction que leur manière de faire est conforme à la norme, et non pas celle qu'exige la règle juridique, malgré

ses prétentions à l'autorité, le pouvoir coercitif qui garantit cette règle finit généralement par renoncer à l'imposer et le théoricien du droit parle alors de « dérogation consacrée par le droit coutumier ».

Il peut aussi se produire, comme nous l'avons montré plus haut, qu'un état de conflit chronique existe entre les « autorités » concurrentes de normes conventionnelles et de normes juridiques garanties par l'appareil de coercition du pouvoir politique. C'est ce qui a lieu dans le cas du duel, qui est l'avatar moderne de la vengeance privée.

Certes, il n'est pas rare que des normes juridiques soient édictées en vue de modifier d'une manière rationnelle des « coutumes » et des conventions existantes. Néanmoins, l'état de choses normal est le suivant : en fait, l'« autorité » effective dont jouit l'ordre juridique n'est pas due à l'existence d'une garantie fondée sur la contrainte, mais au fait qu'il est d'abord « entré » dans les mœurs sous la forme de « coutumes » et que, généralement, la convention désapprouve les dérogations flagrantes au comportement prescrit par la loi.

Pour le théoricien du droit, le sens (idéal) de la norme juridique est par définition primordial, et tout comportement qui n'est pas réglé (directement) par une norme juridique est, à ses yeux, juridiquement permis et de cette manière intégré (idéalement) à l'ordre juridique.

Pour le sociologue, au contraire, qui se place au point de vue empirique, la réglementation juridique d'un comportement, en particulier quand elle est rationnellement codifiée, n'est qu'une des composantes du faisceau des motifs qui animent l'activité communautaire, et une composante qui, la plupart du temps, n'apparaît que tard dans l'histoire et n'agit qu'avec une efficacité très variable. En effet, bien que les débuts des régularités de fait et des usages de l'activité communautaire restent toujours obscurs, les sociologues considèrent, nous l'avons vu, qu'ils surgissent par la voie de l'accoutumance à un comportement qui réalise une « adaptation » aux exigences de la vie, accoutumance due aux instincts et aux pulsions [*Triebe*]. A l'origine, ce comportement n'a pas résulté d'une réglementation codifiée, et il ne fut pas davantage modifié par une telle réglementation.

Le rôle toujours plus important que jouent les prescriptions écrites n'est, de notre point de vue, qu'un élément particulièrement caractéristique de ce processus de rationalisation et de sociation qui tend à gagner du terrain dans toutes les activités communautaires et dans lequel nous observerons le moteur absolument essentiel de l'évolution dans tous les domaines de la vie communautaire.

[196] En résumé, voici ce qu'on peut dire à propos des rapports les plus fondamentaux entre le droit et l'*économie*, qui seuls seront discutés ici :

1. Ce ne sont pas seulement des intérêts économiques qui sont garantis par le droit (toujours au sens sociologique du mot), mais des intérêts extrêmement variés, depuis ceux qui sont normalement les plus élémentaires,

comme la protection de la sécurité de l'individu, jusqu'à des biens purement idéaux tels que l'« honneur » personnel et celui des puissances divines. Le droit garantit surtout des situations d'autorité dans les domaines politique, ecclésiastique, personnel [*familiär*], etc., et d'une manière générale des situations sociales privilégiées de toute sorte. Ces situations privilégiées peuvent certes, avec la plus grande diversité, avoir des causes économiques ou une importance économique, mais, en elles-mêmes, elles ne sont ni de nature économique ni désirables nécessairement ou principalement pour des motifs économiques.

2. Dans certaines conditions, une « réglementation juridique » peut subsister inchangée malgré des changements radicaux dans les relations économiques. En théorie, et l'objet même de la recherche théorique veut qu'on opère avec des exemples extrêmes, une organisation socialiste de la production pourrait être réalisée sans que fût changé un seul paragraphe de nos lois : on pourrait imaginer en effet que le pouvoir politique acquît peu à peu tous les moyens de production par le moyen de contrats librement conclus; quoique cette idée soit certainement d'une haute improbabilité, elle n'est pas du tout dépourvue de sens (ce qui est suffisant, du point de vue théorique). A la suite d'une telle transformation, l'ordre juridique subsisterait avec son appareil de coercition, prêt, comme auparavant, à intervenir dans le cas où on lui demanderait d'assurer l'accomplissement des obligations qui caractérisent une organisation privée de la production. Seulement, un tel appel n'aurait, en réalité, jamais lieu.

3. Les règles de droit qui s'appliquent à un certain état de choses peuvent être fondamentalement différentes du point de vue des systèmes juridiques fondamentaux, sans que les relations économiques en soient affectées d'une manière tant soit peu importante. C'est ce qui se produit lorsque l'*effet* pratique pour les intéressés est le même sur les points particuliers qui, d'ordinaire, ont une importance économique. Une situation de ce genre peut se présenter à une grande échelle et on peut en citer des cas, bien que, en fait, toute différence de construction juridique puisse entraîner, sur un point *quelconque*, des conséquences économiques. A Rome, par exemple, des procédures de plainte tout à fait différentes étaient prescrites suivant que la « prise à bail d'une mine » avait été traitée comme un « bail » ou comme un « achat ». Mais l'effet pratique de cette différence dans l'ordre économique était certainement très minime.

4. Naturellement, la garantie juridique est, dans une très large mesure, au service direct d'intérêts économiques. Et, dans la mesure où cela ne se produit pas d'une manière directe, ni apparemment ni réellement, les intérêts économiques comptent parmi les plus puissants facteurs d'influence sur la formation du droit, car tout pouvoir qui garantit un ordre juridique tire, d'une manière ou d'une autre, ses moyens de l'activité concordante des groupes sociaux soumis à son autorité, et la formation des groupes sociaux est influencée dans une large mesure par des constellations d'intérêts matériels.

5. L'étendue des succès qui, notamment dans le domaine de l'activité économique, peuvent être obtenus grâce à l'éventualité de la contrainte sur laquelle s'appuie l'ordre juridique, est limitée par plusieurs facteurs, parmi lesquels il faut relever les caractères particuliers de cette contrainte. Certes, c'est soulever une pure querelle de mots que d'affirmer que le droit ne peut d'aucune manière utiliser la « contrainte » en vue de produire une activité économique déterminée, parce que, à tous les moyens de coercition dont il dispose, s'applique le principe : *coactus tamen voluit*. En effet, cette constatation est valable, sans exception, pour toutes les contraintes qui ne traitent pas les personnes auxquelles elles s'appliquent comme de purs objets inertes. Même les moyens de coercition et de sanction les plus énergiques échouent quand les personnes en cause refusent simplement de les reconnaître. Mais, dans de larges secteurs d'activité, un tel refus s'explique toujours par le fait que les personnes n'ont pas été « éduquées » à le faire.

Dans l'ensemble, les hommes ont été de mieux en mieux éduqués à se plier au droit en vigueur, au fur et à mesure que s'est répandue la paix civile. C'est pourquoi il semblerait qu'en principe les possibilités de diriger l'activité économique auraient dû augmenter. A maints égards *cependant* la puissance du droit sur l'économie est parallèlement devenue non pas plus forte, mais plus faible qu'elle ne l'était dans les conditions antérieures. [197] Par exemple, la taxation des prix a certes toujours eu une efficacité précaire, mais, tout bien pesé, ses chances de succès sont, dans les conditions actuelles, beaucoup moins grandes encore que jamais auparavant.

L'étendue des possibilités qui existent d'influencer le comportement économique de l'homme n'est donc pas simplement fonction de ses dispositions foncières à se plier à la contrainte juridique. Au contraire, les limites du succès effectif de la contrainte juridique dans le domaine économique doivent être attribuées, au moins en partie, au fait que les moyens économiques des personnes en cause ont, eux aussi, leurs limites : non seulement la quantité des biens disponibles est toujours restreinte, mais aussi les manières possibles de les employer sont en nombre limité, du fait de l'accoutumance à certaines formes d'utilisation et d'échange des biens entre économies distinctes. Celles-ci, en effet, ne peuvent s'accommoder de réglementations hétéronomes, si toutefois elles le peuvent, que par des changements difficiles à réaliser dans l'orientation de leurs processus économiques, changements qui entraînent souvent des pertes ou tout au moins des frottements. Or ces changements deviennent d'autant plus importants que cette forme particulière d'activité concordante : l'imbrication de marchés économiques distincts, et par conséquent la dépendance de chacun d'eux à l'égard d'activités étrangères, est plus avancée et plus universelle.

Une autre limite à l'action de la contrainte juridique se trouve dans le rapport des forces entre les intérêts économiques privés et ceux qui tendent à favoriser l'observation des prescriptions légales. Naturellement, la tendance à négliger certaines chances économiques uniquement pour conformer son activité à la loi est minime chaque fois qu'une convention très solide ne

désapprouve pas fortement la violation du droit formel, et cela ne se rencontrera que bien rarement quand les intérêts lésés par une innovation législative sont très étendus. Les violations de la loi sont, précisément sur le terrain économique, faciles à dissimuler.

Mais l'expérience a montré que rien n'est plus inaccessible à l'influence du droit que les phénomènes qui découlent des sources les plus fondamentales de l'activité économique : les estimations de valeur portant sur les biens économiques, et avec elles la formation des prix. Cela est vrai surtout quand les éléments qui déterminent les prix, du côté de la production et du côté de la consommation, débordent les limites d'une activité concordante qu'il est possible de saisir entièrement et de contrôler directement. De plus, la connaissance rationnelle de l'état du marché et des intérêts en cause est naturellement bien plus grande chez les personnes qui, parce qu'elles gèrent leurs intérêts économiques propres, exercent constamment une activité sur le marché, que chez les initiateurs et organes d'exécution des prescriptions légales, lesquels n'ont dans ce domaine qu'un intérêt idéel [*ideell*].

Dans une économie fondée sur une interprétation universelle des marchés, les succès secondaires et accidentels que peut obtenir une prescription légale sont soustraits dans une large mesure à la prévision des auteurs de celle-ci, lesquels dépendent entièrement des personnes privées dont les intérêts sont en jeu. Lorsqu'une prescription réussit à s'imposer, les intéressés peuvent même défigurer l'objectif que ses auteurs ont voulu lui donner jusqu'à le transformer en son contraire. Cela est arrivé souvent.

Dans quelle mesure, en face de ces difficultés, la force effective du droit est suffisante pour lui permettre de s'imposer réellement à l'économie, cela ne saurait être établi d'une manière générale, mais seulement de cas en cas, et doit donc être discuté séparément pour chaque problème particulier de l'économie politique. D'une manière générale, on peut dire seulement que, d'un point de vue purement théorique, la monopolisation complète d'un marché, c'est-à-dire la possibilité d'en maîtriser tous les aspects, constitue normalement une facilité technique pour qui ambitionne de dominer ce secteur de l'économie en se servant de la contrainte juridique. Si néanmoins la monopolisation ne rend pas toujours cette perspective plus vraisemblable, c'est, en règle générale, à cause du particularisme du droit, dû à l'existence de sociétés politiques concurrentes — sujet dont il sera encore question — et aussi à la puissance des intérêts privés qui, sujets à la domination des monopolisateurs, s'opposent à l'utilisation de la contrainte juridique.

6. D'un point de vue purement théorique, la garantie « étatique » des droits n'est indispensable à aucun phénomène économique fondamental. L'aide du clan fournit aussi une protection à la propriété. Il est arrivé que des communautés religieuses (par la menace de l'excommunication) garantissent plus efficacement les devoirs des débiteurs à l'égard des créanciers que ne le faisaient les corps politiques. Et presque toutes les formes de « monnaie » ont existé sans que l'État garantît qu'elles seraient acceptées comme moyen

de paiement. Les « chartales » aussi, [198] cette monnaie dont la valeur découle non pas de la matière dont elle est faite, mais des dessins que portent les pièces utilisées comme moyens de paiement, peuvent exister sans la garantie de l'État. On rencontre même, à l'occasion, de la monnaie « chartale » qui, en dépit de la protection légale de l'État, *n'est pas* d'origine étatique : c'est ainsi que la haute époque babylonienne n'a pas connu de « monnaie », au sens d'un moyen de paiement doté par le pouvoir politique d'un cours forcé pour le règlement des dettes, mais il semble bien qu'elle connaissait des contrats selon lesquels le paiement devait s'effectuer en pièces d'un cinquième de sicle portant le sceau d'une certaine « firme » (comme nous dirions); on constate donc l'absence de garantie assurée par l'État d'une manière publique, et l'unité de valeur choisie n'est pas d'origine étatique, mais contractuelle — et pourtant ce moyen de paiement a la même valeur qu'une monnaie « chartale », la garantie étatique par la contrainte soutenant à tout le moins l'accord concret ainsi réalisé.

Du point de vue « théorique », l'« État » n'est donc jamais nécessaire à l'économie. D'un autre côté, toutefois, il n'est pas douteux qu'un ordre économique, spécialement s'il est de type moderne, ne saurait être réalisé sans un ordre juridique répondant à des exigences tout à fait précises, tel que seul peut l'être un ordre « étatique ».

L'économie moderne repose sur des chances acquises par contrats. Aussi larges soient l'*intérêt* de l'individu à la « légalité » du contrat et l'intérêt commun des possédants à la protection réciproque de ce qu'ils possèdent, et aussi forte soit, même aujourd'hui, l'action que la convention et l'usage exercent, dans ce sens, sur l'individu, l'influence de ces forces a néanmoins énormément perdu de son importance par suite de l'ébranlement de la tradition, par quoi nous entendons aussi bien des états de choses forgés par la tradition que la croyance en leur caractère sacré. D'un autre côté, les intérêts de classe sont aussi nettement distincts les uns des autres qu'ils le furent jamais. Or l'intensité des échanges modernes exige un droit fonctionnant d'une manière prompte et sûre, c'est-à-dire garanti par la plus forte puissance de contrainte possible, et c'est ainsi que l'économie moderne, par son caractère propre, a contribué plus que toute autre chose à détruire les autres groupements sociaux qui étaient porteurs de droit et donc d'une garantie de droit. Tel a été le résultat du développement du marché.

D'une part, l'extension universelle des sociations de *marché* exige que le droit soit appliqué d'une manière *prévisible* [*kalkulierbar*], selon des règles rationnelles. D'autre part, l'élargissement du marché, en quoi nous reconnaîtrons plus loin la tendance caractéristique de ces sociétés, entraîne irrésistiblement des suites telles qu'il favorise la monopolisation et la réglementation de tout pouvoir de contrainte « légitime » par *un* organisme de contrainte tendant à l'universalité. Au cours de ce processus, on assiste à la dissolution de tous les organismes de contrainte particuliers, qu'ils soient de caractère corporatif, reposant sur des monopoles économiques, ou de tout autre caractère.

CHAPITRE II

Les relations économiques des communautés (économie et société) en général

[199] § 1. *Essence de l'économie. — Communauté économique, communauté économiquement active et communauté de régulation de l'économie.*

Dans l'immense majorité des cas, une communalisation [*Vergemeinschaftung*] revêt, d'une manière ou d'une autre, des aspects économiques. Mais on n'adoptera pas ici l'usage inexact selon lequel on entend par économie toute activité rationnelle en finalité. La prière, qui, selon l'enseignement de telle religion, est le moyen adéquat d'obtenir un « bien » intérieur, n'est cependant pas pour nous un acte de nature économique, et pas davantage toute activité ou production conforme au principe de l'économie des moyens. Non seulement l'usage économique de l'intellect, qui est toujours si conscient lorsqu'il s'applique à la conceptualisation, ne constitue évidemment pas une activité économique, mais l'application même du principe esthétique de l'« économie des moyens » n'a rien de commun avec une activité économique et n'est souvent, si on la considère sous l'angle de la rentabilité, que le produit antiéconomique au plus haut point d'un travail de refonte et de simplification sans cesse recommencé.

Il n'en est pas autrement de l'application du précepte pratique universel du rendement « optimum », c'est-à-dire du résultat relativement le plus grand avec les moyens les plus économiques possible : elle ne constitue pas vraiment, par elle-même, une activité économique, mais une *technique* orientée rationnellement en finalité.

En ce qui nous concerne, nous n'emploierons ici le mot économie que lorsque, en face d'un besoin ou d'un faisceau de besoins, l'étendue des moyens et le nombre des actes propres à les satisfaire sont considérés par la personne qui cherche à y parvenir comme relativement *limités* [*knapp*] et que cet état de choses engendre un comportement qui tient compte des conditions ainsi créées. Il saute aux yeux que ce qui constitue à proprement parler une activité rationnelle en finalité, c'est le sentiment *subjectif* d'une pénurie de moyens et l'orientation de l'activité en fonction de ce point de

départ. La casuistique et la terminologie n'ont pas besoin, ici, d'être discutées plus en détail.

Une activité économique peut avoir deux sortes de mobiles. En premier lieu, elle peut avoir pour but de couvrir des besoins personnels donnés. Ceux-ci peuvent être fonction de tous les objectifs imaginables, de la nutrition à l'édification religieuse, lorsque les biens et les moyens d'action nécessaires à la réalisation de ces objectifs sont en quantité limitée par rapport aux besoins. Toutefois, l'usage veut que, lorsqu'on emploie le terme d'« économie », on pense d'une manière toute particulière à la satisfaction des besoins quotidiens, à ce qu'on appelle les besoins matériels. En fait, les prières et les messes des morts *peuvent*, aussi bien que le pain quotidien, devenir des objets de l'activité économique, dès lors que les personnes qui ont qualité pour satisfaire les besoins en ce domaine ne sont elles-mêmes qu'en nombre restreint et ne peuvent mettre leurs services à la disposition des personnes qui les requièrent que contre paiement. Les dessins dus aux Bochimans, souvent d'une haute valeur artistique, ne relèvent pas de l'activité économique, et l'effort de ces dessinateurs n'est pas un travail au sens économique du mot. En revanche, certains produits de la création artistique, bien qu'on ne leur reconnaisse généralement qu'une valeur bien inférieure, relèvent de l'activité économique lorsqu'ils présentent le caractère spécifique des objets de l'activité économique, qui est leur rareté par rapport à la demande.

Mais, à côté de l'activité économique par laquelle on cherche à couvrir ses propres besoins, il y en a une autre qui est dirigée vers le profit, [200] c'est-à-dire qui tend à exploiter cet état de choses spécifiquement économique qu'est la quantité limitée des biens convoités, en disposant de ceux-ci pour s'assurer un gain personnel.

L'activité de l'homme en société peut, de son côté, avoir avec la vie économique des rapports divers.

L'activité sociétaire [*Gesellschaftshandeln*] peut, selon l'angle sous lequel la regardent ceux qui y participent, tendre à des résultats purement économiques : gain ou satisfaction des besoins. Cette activité fonde alors une communauté économique [*Wirtschaftsgemeinschaft*].

Mais elle peut n'être qu'un moyen dont on se sert à l'effet d'obtenir des résultats d'un autre ordre : il s'agit alors de communautés économiquement actives [*wirtschaftende Gemeinschaften*].

Ou bien encore l'activité communautaire peut tendre vers des objectifs économiques et non économiques combinés. Ou enfin, ni l'un ni l'autre des deux caractères économiques n'est présent.

La limite entre les deux premières catégories est d'ailleurs floue. Au sens tout à fait strict, le premier cas ne se présente que lorsqu'il s'agit de sociétés qui ont pour objectif de réaliser des profits par l'utilisation de données spécifiquement économiques, c'est-à-dire de communautés économiques de profit. En effet, on peut dire que toutes les communautés qui tendent à couvrir des besoins d'un ordre quelconque n'exercent une activité écono-

mique que dans la mesure où celle-ci est rendue indispensable par la relation qui existe entre les besoins et les biens propres à les satisfaire. L'économie d'une famille, celle d'une fondation pie, d'une administration militaire ou d'un rassemblement de personnes formé pour le défrichage en commun d'une forêt ou pour une chasse collective sont à cet égard très semblables. Certes, une différence paraît subsister : l'apparition d'une activité communautaire peut avoir pour but soit de tirer le meilleur parti des données spécifiquement économiques en fonction desquelles un besoin peut être couvert, comme dans l'exemple cité plus haut des personnes qui se rassemblent pour un défrichage, soit de poursuivre des objectifs d'une autre nature, comme la préparation au service militaire, qui ne réclament une administration économique que parce que leur réalisation risque de buter sur des facteurs économiques. Mais cette démarcation est, en fait, très floue et ne peut être tracée nettement que dans la mesure où l'activité communautaire présente des caractères qui ne seraient pas destinés à changer dans l'hypothèse de données économiques poussées jusqu'à la limite, c'est-à-dire si l'on supposait pratiquement illimités la quantité des biens et le nombre des actes auxquels il sera possible de recourir pour parvenir au but envisagé.

Même une activité communautaire qui ne constitue ni une communauté économique ni une communauté d'économie peut être sujette, dans son commencement, dans son développement, dans la détermination de sa structure et de sa fin, à des influences économiques qui découlent des conditions économiques dans lesquelles elle s'exerce : dans cette mesure, elle est déterminée économiquement.

Inversement, les économies que permet de faire une activité économique peuvent être une des causes qui en déterminent le type et le développement. D'ailleurs, ici les deux choses sont souvent vraies en même temps.

Une activité communautaire qui ne constitue ni une communauté économique ni une communauté d'économie n'est pas une chose extraordinaire. Toute promenade en commun en est un bon exemple. De même, les communautés auxquelles il est impossible de reconnaître une importance économique sont fort nombreuses.

Il faut relever, d'autre part, parmi les communautés qui ont un côté économique, l'exception formée par celles qui ne sont pas des « communautés économiques », c'est-à-dire dont les organes n'exercent ni par leur activité propre ni par leurs prescriptions, ordres et interdictions concrets, une action constante sur le développement économique, mais dont les statuts règlent néanmoins le comportement économique des personnes qui leur appartiennent : c'est ce que nous appellerons des « communautés de régulation de l'économie » [*wirtschaftsregulierende Gemeinschaft*]. Parmi celles-ci, il faut noter toutes sortes de communautés politiques, beaucoup de communautés religieuses et de nombreuses autres communautés, dont certaines se sont constituées en sociétés justement pour exercer une régulation de l'économie (communautés de pêcheurs, coopératives territoriales, etc.).

Les communautés qui ne sont obligées ni d'une manière ni d'une autre

de se plier à des considérations économiques, sont, comme nous l'avons déjà vu, extrêmement rares. En revanche, l'importance du rôle joué par les considérations économiques est très diverse. Et surtout, contrairement à l'hypothèse adoptée par la philosophie matérialiste de l'histoire, l'activité communautaire n'est pas déterminée uniquement par des facteurs économiques, même dans ses aspects économiques. Très souvent, des communautés de toute sorte, [201] y compris des communautés économiques et des communautés d'économie dans lesquelles le sociologue découvre des structures très diverses, englobent ou avoisinent des faits que l'analyse économique ne peut que considérer comme « équivalents ».

Même si l'on se borne à dire qu'il existe un rapport « fonctionnel » entre l'économie et les structures sociales, on exprime un préjugé dont l'histoire ne permet pas de faire une règle générale, si l'on veut dire par là que celle-là et celles-ci se déterminent réciproquement, sans intervention d'autres facteurs. Car les structures de l'activité communautaire ont, comme nous le reverrons maintes fois, leurs lois propres, et même si l'on fait abstraction de cela, elles peuvent toujours, sauf cas particuliers, être influencées dans leur formation par des causes qui ne sont pas de nature économique. Certes, on peut dire qu'en règle générale la structure de presque toutes les communautés, ou tout au moins des communautés caractéristiques de la civilisation, est, à l'origine, influencée largement, voire d'une manière décisive, par l'état de l'économie, ne serait-ce que sur un ou un autre point au moins. Mais on peut dire inversement que d'ordinaire l'économie subit elle-même l'influence des lois structurelles propres de la communauté au sein de laquelle elle se développe. Quant à savoir quand et comment cela se produit, il est impossible de formuler à ce sujet aucune règle générale d'une certaine portée.

Toutefois, on peut faire des constatations générales sur le degré d'affinité qui existe entre certaines structures concrètes de l'activité communautaire et certaines formes concrètes de l'économie, c'est-à-dire sur l'attraction et la répulsion, voire l'antinomie, réciproques qui existent entre elles, lorsqu'elles se présentent ensemble : on peut les désigner comme « adéquates » ou « inadéquates ». Ces rapports d'affinités nous occuperont encore beaucoup. De plus, on peut au moins montrer, en quelques propositions, comment les intérêts économiques, en général, tendent à susciter dans la communauté des comportements d'un caractère déterminé.

BCU IASI

§ 2. *Rapports économiques « ouverts » et « fermés ».*

Un type d'influence économique qu'on rencontre très souvent, dans toutes les formes de communautés, est le résultat de la compétition qui a pour objet les chances économiques : fonctions, clientèle, occasions de gains par l'appropriation ou le travail. Plus le nombre des compétiteurs est grand par rapport à l'étendue des possibilités de gains qui leur sont ouvertes, plus les personnes engagées dans la lutte ont intérêt à limiter d'une manière ou d'une autre la concurrence.

Cela se passe généralement de la manière suivante : une partie des concurrents tirent argument de certaines caractéristiques extérieures de leurs adversaires réels ou virtuels pour chercher à les exclure de la compétition. Ces caractéristiques peuvent être la race, la langue, la confession, le lieu d'origine ou l'extraction sociale, l'ascendance, le domicile, etc. Il est indifférent que, dans telle circonstance donnée, on choisisse telle caractéristique, car on recourt, en fait, à celle qui apparaît le plus immédiatement. L'activité communautaire qui surgit ainsi peut alors susciter une activité correspondante de ceux contre qui elle était dirigée.

Dès lors, les compétiteurs qui adoptent un comportement commun vis-à-vis de l'extérieur forment une « communauté d'intérêts » tout en continuant à se concurrencer les uns les autres. On voit alors croître la tendance à instituer une sociation organisée de manière rationnelle, sous une forme qui importe peu. Ce groupe de compétiteurs a, en principe, intérêt à former un monopole et, si cet intérêt subsiste, il arrive un moment où il édicte lui-même, ou fait édicter par une autre communauté sur l'activité de laquelle il peut exercer une influence (par exemple la communauté politique), une réglementation instituant des monopoles qui tendent à la limitation de la concurrence. Dès lors, il y aura des personnes désignées qui auront pour fonction d'être les « organes » d'exécution, forcée ou non, de cette réglementation. Ainsi est sortie de la communauté d'intérêts une « communauté de droit » : les intéressés sont devenus des « associés de droit ».

Ce processus de « fermeture » d'une communauté, comme nous choisirons de l'appeler, est un fait typique qui se reproduit souvent; il est à l'origine même de la « propriété » foncière et de tous les monopoles des corporations et autres groupes sociaux.

Considérons une « organisation coopérative », c'est-à-dire une association détentrice d'un monopole et fermée vers l'extérieur [202] telle que, par exemple, une association de pêcheurs habitant la même région et intéressés à la pêche dans les mêmes eaux, ou la formation d'une « association d'ingénieurs diplômés » qui cherche à imposer, en faveur de ses membres, un monopole de droit ou de fait excluant de certaines places les non-diplômés, ou encore l'exclusive prononcée contre les personnes extérieures au village en ce qui concerne l'exploitation des champs, des pâturages et des terres

communales, ou enfin des groupements « nationaux » d'employés ou de ministériaux, chevaliers, diplômés universitaires, artisans, aspirants officiers ou autres compagnons de travail qui, nés dans le même pays ou le même endroit, adoptent d'abord un comportement communautaire, puis constituent parfois une société : la force qui les entraîne est toujours la tendance à monopoliser certaines chances qu'ils possèdent et qui sont généralement de nature économique.

Cette tendance est dirigée contre d'autres compétiteurs désignés par une caractéristique commune, positive ou négative. Le but est toujours de *fermer* plus ou moins complètement à ces « étrangers » l'accès aux chances (sociales ou économiques) qui existent dans un domaine donné. Lorsque cette fermeture est réalisée, les résultats qu'elle obtient peuvent être plus ou moins grands. Cela dépend notamment du caractère plus ou moins définitif de la répartition des chances monopolistes aux participants *individuels*.

Ces chances peuvent rester « ouvertes » *à l'intérieur* du groupe de ceux qui sont privilégiés par le monopole, de sorte que ceux-ci peuvent continuer à se concurrencer entre eux en vue d'en tirer parti. Il en est ainsi, par exemple, lorsque l'accès à certaines chances est réservé aux détenteurs de diplômes d'un certain type : candidats sélectionnés par des examens pour l'accès à certaines fonctions, artisans ayant subi des examens de maîtrise qui leur permettent de briguer les faveurs de la clientèle et de former des apprentis.

Mais ces chances peuvent aussi, de diverses manières, être « fermées » *de l'intérieur*. Cela peut résulter de dispositions variées. On rencontrera par exemple l'organisation d'un « roulement » : tel était la raison même pour laquelle étaient limitées dans le temps les nominations obtenues par les titulaires de bénéfices attachés à certaines charges [*Amtspfründeninhaber*]. Parfois aussi, des chances ne sont accordées à certains individus que sous réserve de révocation : c'est ce qui se produit dans la communauté foncière très « stricte » du *mir* russe par exemple, lorsque certains individus reçoivent le pouvoir de disposer des champs. Parfois encore les privilèges sont viagers, ce qui est la règle pour les prébendes, les fonctions, les monopoles des maîtres artisans, les droits sur les champs communaux; tel était aussi le cas à l'origine pour la plupart des distributions de champs faites par les anciennes associations villageoises en vue de l'exploitation des terres communes. Une autre possibilité est que les privilèges soient accordés à titre définitif à un bénéficiaire et à ses descendants et que ceux-ci ne puissent en disposer que sous réserve de ne pas les céder à autrui, ou de ne les céder qu'à des membres de la corporation : le κλῆρος, la prébende des guerriers de l'Antiquité, les fiefs attachés au service des ministériaux, les charges héréditaires et les monopoles héréditaires d'artisans appartiennent à cette catégorie. Enfin, il peut arriver que seul soit limité le nombre des chances, sans que soit interdite l'acquisition par un tiers quelconque, à l'insu et sans l'approbation des membres de la communauté, de droits qui appartiennent à l'un de ceux-ci : tel est le cas pour les actions au porteur.

Ces divers stades de fermeture interne plus ou moins définitive de la communauté, nous les appellerons stades d'*appropriation* des chances sociales et économiques monopolisées par la communauté.

La possibilité de disposer tout à fait librement, pour en faire échange à l'extérieur, des chances que les individus se sont appropriées à l'intérieur du monopole, c'est-à-dire leur transformation en *propriété* entièrement « libre », brise évidemment l'ancienne communalisation détentrice du monopole. Les droits de disposition qui ont été ainsi appropriés apparaissent alors sur le marché comme des « droits acquis » devenus un *caput mortuum* dans la main des individus maintenant séparés. Car toute « propriété » sur les biens naturels, sans exception, est le résultat historique de l'appropriation progressive de parts détenues dans des groupements monopolistes, appropriation qui n'a pas toujours eu pour objet, comme aujourd'hui, des biens matériels, mais portait aussi sur des chances sociales et économiques de toutes les sortes imaginables.

Il va de soi que le degré d'appropriation, sa forme et aussi la facilité avec laquelle le processus d'appropriation [203] se déroule à l'intérieur de la communauté varient largement selon la nature des objets et des chances en cause, dont l'appropriation ne donne qu'une maîtrise très variable selon les cas. Ainsi, les perspectives qui s'offrent de tirer, par le travail, des biens de consommation ou des profits d'une certaine propriété agricole sont liées à un objet concret clairement perceptible et définissable, c'est-à-dire précisément à la propriété en question, dans ses limites précises et inextensibles. Il en va différemment lorsqu'il s'agit d'une « clientèle ». Qu'un objet, même de cette nature, ne donne un rapport que lorsqu'on lui apporte des améliorations qui en font aussi, dans un certain sens, un « produit du travail », ce n'est pas là le motif réel de l'appropriation. Car la même observation est vraie à un plus haut point encore, quoique d'une manière différente, lorsqu'il s'agit d'une « clientèle » acquise. D'un point de vue purement technique, cependant, une clientèle n'est pas aussi facile à « porter en compte », si l'on peut ainsi parler, qu'une parcelle de terrain.

Il tient à la nature des choses que le degré d'appropriation varie largement suivant les cas. Mais, ici, nous devons nous en tenir à une constatation, à savoir que, dans un cas comme dans un autre, l'appropriation, malgré son développement plus ou moins aisé, reste fondamentalement un seul et même fait, qui est la « fermeture » des chances sociales et économiques monopolisées, non seulement vers l'extérieur, mais aussi vers l'intérieur, à l'endroit des membres du groupement. Aussi les communautés humaines sont-elles, dans des mesures diverses, « ouvertes » ou « fermées » vers l'extérieur et vers l'intérieur.

§ 3. *Formes des communautés et intérêts économiques.*

Cette tendance au monopole prend des formes particulières lorsqu'il s'agit de la réunion en communautés d'hommes dont le trait distinctif est une qualité *à acquérir* par l'éducation, l'enseignement ou l'exercice : tantôt, ce sont des aptitudes économiques d'un genre ou d'un autre, tantôt l'exercice de fonctions identiques ou tout au moins analogues, tantôt un genre de vie donné, inspiré par des conceptions chevaleresques, ascétiques ou d'une nature semblable. Dans ces cas, l'activité communautaire, lorsqu'elle entraîne la formation d'une sociation, donne généralement à celle-ci la forme d'une « corporation ». Le groupe formé par les membres de plein droit, en tant qu'il représente une « profession », dispose à titre exclusif des biens, des devoirs et des situations dont il a le contrôle, dans les domaines intellectuel, social et économique. Ce groupe n'admet au plein exercice de la même profession que les personnes qui :

1) ont achevé un noviciat consacré à une formation prescrite;

2) ont fait la preuve de leurs aptitudes;

3) ont éventuellement derrière eux d'autres périodes d'attente [*Karenzzeit*] ou d'autres réalisations encore.

On retrouve un tel état de fait, avec ses aspects tout à fait caractéristiques, depuis les sociations d'étudiants jusqu'aux sociétés de chevalerie d'un côté, et de l'autre depuis les corporations d'artisans jusqu'aux qualifications exigées des fonctionnaires et employés modernes.

Dans tous ces cas intervient, certes, l'intérêt psychologique et matériel que peuvent avoir tous les membres de la communauté à la bonne qualité du travail fourni par leurs confrères, sans préjudice d'ailleurs de la concurrence qui peut continuer entre eux : les artisans d'un lieu ont intérêt à la bonne réputation de leurs marchandises, les fonctionnaires des ministères ont besoin qu'on reconnaisse leur compétence, les chevaliers qui appartiennent aux mêmes sociétés ont l'intérêt le plus direct à être regardés comme sûrs du point de vue militaire, et les communautés d'ascètes elles-mêmes ont intérêt à ce que les dieux et les démons ne soient pas entraînés, par de fausses « manipulations », dans des colères qui retombent sur tous les membres de la communauté (par exemple, chez presque tous les « peuples primitifs », celui qui, au cours d'une danse rituelle, se mettait à chanter faux, était mis à mort à titre d'expiation).

Cependant, l'intérêt primordial des membres de la communauté est, en règle générale, de limiter les candidatures possibles aux bénéfices et honneurs de la situation qu'ils ont eux-mêmes acquise. Les noviciats et les périodes d'attente, ainsi que les « chefs-d'œuvre » et toutes les autres exigences (notamment les généreuses régalades à accorder aux compagnons) sont souvent plutôt des moyens de limiter le nombre des candidats que de s'assurer de leurs aptitudes.

Ces tendances à former des monopoles, ainsi que les considérations restrictives qui leur sont apparentées, ont souvent joué dans l'histoire un rôle important en *empêchant* l'élargissement des communautés. La politique de la démocratie athénienne en matière de droits civiques, par exemple, qui tendait à fermer de plus en plus le cercle des personnes qui bénéficiaient des avantages de la citoyenneté, imposa des limites à l'expansion de la puissance politique athénienne. [204] Ce fut par une constellation d'intérêts économiques divers, mais en dernière analyse analogues, que la propagande des quakers fut réduite au silence. La poussée prosélytique du monde islamique, commandée à l'origine par la religion, trouva ses limites dans l'intérêt que se découvrit la classe des guerriers conquérants à laisser subsister une classe de population non islamique et par conséquent inégale en droits, à laquelle pussent être imposées les redevances et les charges nécessaires à l'entretien des croyants, membres de plein droit de la communauté. On peut d'ailleurs voir là le modèle de beaucoup d'autres développements semblables.

Autre cas typique : l'existence de certains hommes dépend, idéalement ou matériellement, de l'existence d'une communauté dont ils représentent les intérêts ou qu'ils servent de toute autre manière. Il suit de là que l'activité communautaire se développe, se perpétue et aboutit à la formation d'une société dans des cas où cela ne se serait peut-être pas produit sans l'intervention de ces hommes.

Sur le plan des idées, l'intérêt que certains ont dans l'existence d'une communauté peut être justifié des manières les plus diverses : par exemple, les idéologues du romantisme et leurs épigones réveillèrent, au XIXe siècle, de nombreuses communautés linguistiques en voie de disparition parmi des populations « intéressantes » qu'ils rappelèrent au culte conscient de leur héritage linguistique. Des maîtres de lycée et des professeurs allemands ont contribué à sauver de la disparition de petites communautés linguistiques slaves dont ils s'occupaient, simplement parce qu'ils éprouvaient le besoin subjectif d'écrire des livres à leur sujet.

Toutefois, cette « vie » purement idéologique d'une communauté n'est pas un levier aussi puissant que la participation aux mêmes intérêts économiques. En particulier, lorsqu'un groupe d'hommes paye quelqu'un afin qu'il soit son « organe » permanent et qu'en cette qualité il soit prêt à veiller systématiquement aux intérêts communs de tous et à agir à cet effet, ou lorsque la personne qui, de façon analogue, représente les intérêts communs y trouve, d'une autre manière, une source plus ou moins directe de revenus, il en résulte qu'une sociation se forme, dont l'existence garantit solidement que l'activité communautaire sera, en tout état de cause, poursuivie. Qu'il s'agisse de propagande rémunérée en faveur d'intérêts sexuels (déguisés ou non), d'autres intérêts « idéels » ou enfin d'intérêts économiques (syndicats, associations patronales ou organisations semblables), et que cette propagande soit menée par des orateurs rétribués séparément pour chacune de leurs interventions, par des « secrétaires » salariés ou par d'autres agents

analogues, chaque fois on se trouve en présence de personnes qui ont un intérêt « professionnel » à maintenir dans la communauté les membres qui en font partie et à en rallier de nouveaux. Une « entreprise » rationnelle et planifiée a ainsi pris la place d'une activité intermittente et irrationnelle; elle continue à fonctionner même quand l'enthousiasme initial des participants pour leurs idéaux est retombé depuis longtemps.

Des intérêts « capitalistes », au sens propre du terme, peuvent être affectés de toutes sortes de manières par la propagande faite pour une certaine activité communautaire. Ainsi, par exemple, les détenteurs de matériel d'impression en caractères gothiques allemands ont intérêt à perpétuer l'emploi de ces caractères « nationaux ». Ainsi encore en est-il des hôteliers qui, en dépit du boycott que leur inflige l'armée, continuent à mettre leurs locaux à la disposition des assemblées social-démocrates : ils ont intérêt à ce qu'augmente le nombre des membres du parti. D'innombrables exemples de ce genre sont présents à l'esprit de chacun, dans tous les genres d'activités communautaires.

Ce qu'il y a de commun à tous les intérêts de nature économique ainsi caractérisés, aussi bien du côté des employés que du côté des puissances capitalistes, c'est que, pour les intéressés, la substance des idéaux communs s'estompe nécessairement derrière l'intérêt qu'ils ont à ce que subsiste la communauté ou la propagande qu'elle fait, indépendamment de l'objet propre de son activité.

Un exemple important de ce processus est dans l'évolution qui a entièrement vidé les partis américains de tous idéaux solides et concrets. Mais l'exemple le plus notable est, bien entendu, le lien typique qui existe entre les intérêts capitalistes et l'expansion des communautés politiques, lien dont on ne saurait retrouver l'origine. D'une part, les communautés politiques sont en mesure d'exercer sur la vie économique une influence extraordinairement puissante. D'autre part, elles peuvent, par la contrainte, se procurer des revenus immenses et en obtenir la disposition, de sorte que c'est auprès d'elles qu'on peut, [205] directement ou indirectement, réaliser les gains les plus importants : directement en se chargeant, contre rétribution, de certains services ou en faisant l'avance de certaines recettes, indirectement en exploitant des objets qui sont sous la puissance politique de ces communautés. Le centre de gravité du profit capitaliste fut, dans l'Antiquité et au début de l'ère moderne, dans ces gains qu'on pourrait appeler « impérialistes » et qui pouvaient être obtenus grâce à des relations avec le pouvoir politique en tant que tel. Aujourd'hui, de nouveau, il tend à se déplacer dans cette direction. Toute extension du champ de puissance d'une communauté politique augmente les chances de gains des intéressés qui sont en relation avec elle.

Mais, en face de ces intérêts économiques qui agissent dans le sens d'un élargissement d'une communauté, il existe parfois, même en dehors des tendances monopolisatrices dont nous avons déjà parlé, d'autres intérêts qui, au contraire, tirent profit du caractère fermé et de l'exclusivité d'une com-

munauté. Nous avons déjà remarqué plus haut que, d'une manière générale, presque tout groupement à but déterminé et reposant sur l'adhésion volontaire établit ordinairement entre ses membres, par-delà le but premier que s'est assigné leur activité « sociétisée », des relations qui peuvent former la base d'une nouvelle activité communautaire, susceptible de tendre vers des résultats tout à fait étrangers à ce qui fut l'origine de la sociation : sur la société se greffe alors, en règle générale, une communalisation « surajoutée ».

Cela n'arrive naturellement que dans un certain nombre de sociations, c'est-à-dire dans celles où l'activité communautaire repose sur des contacts sociaux qui ne sont pas purement d'affaires, mais « personnels ». Par exemple, on obtient le titre d' « actionnaire » sans égard à aucune qualité humaine et personnelle, et généralement sans même que les possesseurs d'actions plus anciens ne le sachent ni ne le veuillent, mais par un simple acte d'échange économique portant seulement sur les actions elles-mêmes. Il en est de même de toutes les sociations qui font dépendre l'admission de nouveaux membres d'une condition ou d'une prestation purement formelles, en renonçant à tout examen personnel du candidat. Tel est le cas, particulièrement fréquent, de certaines sortes de communautés économiques pures et aussi de nombre d'associations à but purement politique; d'une manière générale, cela tend à devenir la règle partout, au fur et à mesure que le but des sociétés devient plus rationnel et spécialisé.

Néanmoins, il existe un grand nombre de sociations dans lesquelles, d'une part l'admission suppose, expressément ou tacitement, certaines aptitudes particulières, et d'autre part le lien social ainsi établi tend ordinairement à la formation d'une communalisation surajoutée. Naturellement, ce cas se présente surtout quand les membres de la communauté font dépendre toute nouvelle admission parmi eux d'un examen du candidat et de l'agrément que doit obtenir sa personne. Dans ce cas, le candidat est examiné par les autres, en règle générale du moins, non seulement sous l'angle des fonctions qu'il va exercer et de la capacité qu'il a de rendre des services au groupement dans la poursuite de ses objectifs propres, mais aussi quant à ce qu'il « est », en un jugement de valeur prononcé par les membres de la société sur sa personnalité tout entière.

Ce n'est pas ici le lieu de classer les sociations selon que ce facteur de sélection est, chez chacune d'elles, plus fort ou plus faible; il suffira de constater qu'il existe dans les sociations les plus diverses. Non seulement une secte religieuse, mais également une association de relations sociales, voire une association de guerriers ou même un club de jeu de quilles n'admettent généralement aucun nouveau membre dont la personnalité globale soit rejetée par les anciens. C'est précisément dans ce fait que le nouveau membre trouve sa « légitimation » extérieure, c'est-à-dire à l'égard des tiers, par-delà celles de ses propres qualités qui importent à la réalisation des objectifs de la société. Sa participation à l'activité communautaire lui procure de surcroît des relations (« connexions ») qui peuvent également exercer une influence en sa faveur bien au-delà des objectifs propres au groupement

en question. C'est pourquoi il est tout à fait courant que des gens appartiennent à une société religieuse, estudiantine, politique ou autre en négligeant le fait que les intérêts qu'elle poursuit leur sont, en eux-mêmes, indifférents. Ils ont en vue simplement les « légitimations » et les relations que cette appartenance leur apporte et dont ils espèrent tirer des avantages économiques.

Or, tandis que ces motifs semblent donner un puissant attrait à l'admission dans la communauté et favorisent par conséquent son extension, d'un autre côté l'intérêt des membres agit en sens exactement inverse, car il tend à monopoliser ces avantages [206] et à augmenter leur utilité économique en les réservant à un cercle de personnes aussi restreint et exclusif que possible. Et plus le club est petit et exclusif, plus est grand, au-delà de l'utilité directe, le prestige social que cette appartenance confère.

Enfin, nous devons faire brièvement allusion à une autre relation qui apparaît fréquemment entre l'économie et l'activité communautaire : elle consiste à faire consciemment espérer des avantages économiques concrets en vue d'assurer la propagation et la conservation d'une communauté qui, à l'origine, n'avait pas un caractère économique. Comme le veut la nature des choses, des faits de ce genre se rencontrent surtout là où plusieurs communautés de même type sont en concurrence pour le recrutement de leurs membres.

Ainsi en est-il en particulier des partis politiques et des communautés religieuses. Les sectes américaines se font concurrence en organisant des présentations artistiques et autres et en offrant des divertissements de toute sorte, sans oublier les sports, et leurs conditions d'admission vont jusqu'à inclure l'offre de ne pas refuser aux époux divorcés une nouvelle bénédiction nuptiale. (Les offres effrénées qui se donnaient cours dans ce domaine ont récemment été restreintes par la formation d'un « cartel » en règle.) Quant aux partis religieux et politiques, ils organisent, outre des parties de campagne et autres récréations semblables, la formation d'associations de jeunesse », « groupes féminins » et autres groupements divers du même type; partout, ils participent activement aux affaires purement communales ou à d'autres affaires qui, en elles-mêmes, ne sont pas de caractère politique, mais qui leur donnent l'occasion d'offrir concurremment leurs gracieux services et de rendre possibles des économies dont bénéficient les intérêts privés locaux.

L'invasion des communautés communales, coopératives ou autres par de tels groupements politiques, religieux ou autres résulte directement, dans une très large mesure du moins, du fait économique suivant : c'est que l'occasion est ainsi offerte à ces communautés de pourvoir à l'entretien de leurs fonctionnaires locaux au moyen de bénéfices que ceux-ci tirent de leurs autres fonctions et grâce au prestige social qui y est attaché; elle permet en somme de faire supporter les frais de l'administration locale par d'autres communautés.

Les fonctions communales, les emplois exercés au service de sociétés

coopératives ou de consommation, ainsi que de caisses de maladie et de syndicats et autres organisations semblables, sont des objets qui se prêtent à cet usage. Mais il est bien évident que ce phénomène atteint les plus larges proportions lorsqu'il s'agit des charges et bénéfices politiques, ainsi que d'autres situations qui, conférées par le pouvoir politique, ont une valeur du point de vue social ou en tant que sources de revenu matériel, comme les chaires d'université. Le système « parlementaire » offre non seulement aux partis politiques, dont c'est précisément la vocation normale, mais encore à toute sorte de communautés, quand elles sont assez fortes par le nombre, la possibilité de procurer à leurs chefs et à leurs membres des moyens de subsistance de cette nature. Sous l'angle où nous sommes placés, il n'est que de constater le fait général suivant : des communautés non économiques recourent, elles aussi, à la création directe d'organisations économiques, notamment pour des buts de propagande. A l'époque moderne, c'est à cela qu'est consacrée une partie considérable de l'activité charitable des communautés religieuses. C'est ainsi qu'on observe la fondation de syndicats et caisses de secours « chrétiens », « libéraux », « socialistes », « nationaux », qui fournissent des occasions d'épargner et de conclure des assurances. On assiste d'autre part à la fondation à une large échelle de sociétés de consommation et de coopératives : dans de nombreuses coopératives italiennes, il fallait montrer son billet de confession pour obtenir du travail. Avant 1918, les Polonais d'Allemagne développèrent, à une échelle beaucoup plus grande qu'ailleurs, l'organisation du crédit, du désendettement et de la colonisation foncière, et, à l'époque révolutionnaire (1905-06), les partis russes de toutes tendances s'engagèrent immédiatement et systématiquement sur des voies analogues et extrêmement modernes. On rencontre aussi la fondation de sociétés de profit : banques, hôtels (comme la socialiste « Hôtellerie du peuple » à Ostende), et enfin d'entreprises professionnelles de production (en Belgique également).

Les groupes qui, à l'intérieur d'une communauté politique, se trouvent en possession du pouvoir, les fonctionnaires notamment, suivent généralement des voies analogues, en vue de préserver leur propre position de force; cela va de la sollicitude qu'ils vouent aux associations et aux manifestations « patriotiques » de toute sorte qui comportent des avantages économiques jusqu'à la création de fonds de crédit soumis à un contrôle bureaucratique [207] (exemple de la « caisse de Prusse » et d'autres institutions semblables). Les particularités techniques de tous ces moyens de propagande n'ont pas à être abordées ici.

Nous avons voulu seulement illustrer de quelques exemples particulièrement typiques les effets concordants ou opposés des intérêts économiques qui, par leur propagande d'une part, par leur action monopolisatrice d'autre part, font sentir leur influence à l'intérieur de toute espèce de communauté. Nous sommes obligés de renoncer à les examiner plus en détail, car cela exigerait l'étude particulière de chacune des diverses sortes de sociations.

§ 4. *Types des prestations économiques dans les communautés économiquement actives et formes de l'économie.*

Il ne nous reste plus qu'à évoquer brièvement le type le plus facile à reconnaître de lien entre l'activité communautaire et l'« économie » : le fait qu'un nombre tout à fait considérable de communautés sont des communautés « économiquement actives » [*wirtschaftend*].

Pour qu'elles puissent l'être, d'ailleurs, elles doivent normalement recevoir une certaine dose de sociation [*Vergesellschaftung*] rationnelle. Toutefois, cela n'est pas indispensable, car les groupements issus des communautés domestiques, dont nous parlerons plus loin, ne laissent rien apparaître de semblable. Mais tel est l'ordre normal des choses.

Lorsqu'une activité communautaire a abouti à la formation d'une sociation rationnellement constituée et lorsque l'activité de cette sociation est liée à des biens et à des services économiques, elle dispose d'une règle statutaire qui indique comment elle doit se les procurer. Si l'on s'en tient à la nature des choses, cela peut se produire selon les schémas purs que voici (nous prendrons nos exemples, autant que possible, dans la vie des communautés *politiques*, car celles-ci possèdent, pour faire face à leurs besoins matériels, les systèmes les plus développés) :

1. Sous forme d'*oïkos*, c'est-à-dire par une économie de groupe [*gemeinwirtschaftlich*] de caractère purement naturel : c'est l'obligation faite aux membres de la communauté, selon des règles bien établies, de fournir personnellement et directement des prestations en nature, qui tantôt sont les mêmes pour tous, tantôt sont particulières à chacun (obligation universelle de servir pour les hommes aptes à la guerre et assujettissement à un service militaire particulier en qualité d'artisans pour le service interne [*Oekonomiehandwerker*]), et répartition des objets concrets de première nécessité (par exemple pour la table du prince ou pour l'administration de l'armée) sous la forme de livraisons en nature fixes et obligatoires. L'utilisation de ces prestations est le fait d'une économie de groupe [*Gemeinwirtschaft*] qui n'est pas orientée vers les marchés extérieurs et qui constitue une partie de l'activité communautaire (par exemple l'économie domestique purement fermée d'un seigneur foncier ou d'un prince (le type pur de l'*oïkos*) ou encore l'organisation administrative reposant, du point de vue économique uniquement, sur des services et des prestations en nature, qu'on rencontre dans certaines armées : ainsi, plus ou moins, en Haute-Égypte);

2. Par des *contributions* (respectant les lois du marché) telles que des impôts ayant caractère obligatoire, des cotisations (régulières) ou des prestations en espèces occasionnelles, liées à certains événements déterminés et dues par les membres de la communauté selon certaines règles

bien établies; ces contributions donnent à la communauté la possibilité de se procurer sur le marché les moyens nécessaires à la satisfaction de ses besoins par l'achat de biens d'équipement [*Betriebsmittel*] et la location de travailleurs, fonctionnaires, mercenaires.

Les prestations peuvent donc avoir aussi le caractère de contributions. Ainsi en est-il quand sont assujetties à une charge toutes les personnes qui, même si elles ne participent pas à l'activité de la communauté,

a) ou bien ont part à certains avantages et à certaines chances offerts par la communauté, notamment à des prestations d'un organe sociétaire institué par elle (par exemple d'un conservateur du registre foncier ou d'une autre « autorité » semblable), ou à l'usage d'un bien économique (par exemple d'une chaussée bâtie par la communauté); c'est le principe du dédommagement direct d'un service particulier (« taxes » au sens technique du mot).

b) ou bien simplement entrent, d'une manière purement physique, dans la sphère de pouvoir de la communauté (redevances dues par tous les habitants d'une contrée, droits de douane imposés aux personnes et aux biens qui pénètrent sur un territoire soumis à une souveraineté étrangère);

3. *Dans le cadre de l'économie d'acquisition*, par l'écoulement sur le marché des produits ou des services fournis par une entreprise que possède la communauté et dont l'exploitation constitue une partie de son activité, les gains ainsi réalisés étant employés pour la réalisation des objectifs propres de la société entière. Cette entreprise peut d'ailleurs être « libre », privée de toute garantie formelle de monopole (Caisse de Prusse, Grande-Chartreuse), mais elle peut être également une de ces entreprises dotées d'un monopole telles qu'on en trouvait de nombreuses dans le passé et qu'on en trouve encore dans le présent (postes).

[208] Il va de soi qu'entre ces trois schémas, qui apparaissent comme les plus cohérents du point de vue théorique, toutes sortes de combinaisons sont possibles. Des prestations en nature peuvent être « amorties » en argent; des objets concrets peuvent être, sur le marché, transformés en monnaie; les avoirs en nature de l'entreprise d'acquisition peuvent être acquis soit directement, par des prestations en nature, soit sur le marché par des mises de fonds; d'une manière générale, les éléments constitutifs de ces divers schémas particuliers peuvent former des combinaisons entre eux, ce qui se produit en effet presque toujours;

4. Par le *mécénat*, c'est-à-dire par des contributions tout à fait spontanées de personnes qui en ont les moyens économiques et qui ont un intérêt quelconque, matériel ou spirituel, à la poursuite de l'objectif que s'est fixé la société (c'est la forme particulière dont se servent les communautés religieuses et les partis pour subvenir à leurs besoins : fondations à but religieux, subventions données à des partis par de gros donateurs; mais il ne faut pas oublier les ordres mendiants et les « cadeaux » spontanés qu'on faisait aux princes des temps primitifs). Il n'y a pas, ici, de règle bien établie, ni d'obligation, ni de lien entre la prestation fournie et toute autre partici-

pation à l'activité de la communauté : le mécène peut être tout à fait extérieur au cercle des membres de la communauté;

5. Par une *charge financière conférant un privilège* — que celui-ci ait un caractère positif ou négatif :

a) La charge financière qui confère un privilège positif est généralement, mais pas toujours, celle qui a pour contrepartie la garantie d'un monopole déterminé, de nature économique ou sociale. Mais, inversement, certains ordres [*Stände*] privilégiées ou certains groupes constitués en monopoles sont partiellement ou totalement libres de redevances. Les redevances et prestations ne sont donc pas imposées selon des règles générales en fonction des divers échelons de fortune ou de revenu ou des divers modes de possession ou d'acquisition dont l'accès reste libre (du moins en principe), mais elles sont exigées selon la nature des positions d'influence et des monopoles de nature économique, politique ou autre, qui ont été garantis aux individus ou aux groupes (terre seigneuriale, privilèges fiscaux ou prestations particulières des corporations et « états »). Les redevances et prestations sont donc le « corollaire » ou la « compensation » financière de la garantie ou de l'appropriation qui constituent le privilège. La manière dont les besoins sont couverts établit ou cristallise donc, parmi les membres de la communauté, une structure à caractère de monopole, fondée sur la « fermeture » des chances sociales et économiques des différents groupes.

Il faut, du point de vue théorique, rattacher à ce mode de couverture des besoins communautaires un important cas particulier : c'est, sous ses formes extrêmement variées, le système « féodal » ou « patrimonial » de couverture des besoins en organes d'autorité politique, ces formes étant elles-mêmes liées aux situations d'autorité qui permettent à certains individus de se charger des tâches propres à la sociation qu'ils dominent (dans un corps politique formé d' « états », le prince doit, par principe, en sa qualité de prince, subvenir, par les bénéfices de ses biens patrimoniaux, aux charges que comportent les activités politiques de la communauté, et les hommes qui, selon le principe féodal, participent de la puissance politique ou patrimoniale et du prestige social qu'elle confère, vassaux, ministériaux, etc., assument, par leurs propres moyens, les charges militaires et celles que comportent leurs fonctions). Dans ce mode de couverture des besoins communautaires, il s'agit surtout de redevances et de prestations en nature (couverture des besoins de caractère féodal, naturel et porteur de privilèges).

Mais des processus tout à fait analogues, destinés également à la couverture des besoins, peuvent exister dans une structure capitaliste : par exemple, le pouvoir politique peut garantir expressément ou indirectement un monopole à un groupe d'entrepreneurs, en échange de quoi il les assujettit à des contributions directes ou à des redevances. Cette forme de charge porteuse de privilèges, qui fut fort répandue à l'époque

« mercantiliste », a recommencé à jouer un rôle croissant à l'époque actuelle [a] (impôt sur l'eau-de-vie en Allemagne);

b) Le mode *liturgique* [*leiturgisch*] est le mode de couverture des besoins qui constitue un privilège négatif : certaines prestations économiquement coûteuses d'une nature déterminée sont mises à la charge des fortunes d'une certaine grandeur et d'elles directement en tant que telles, sans que leur soit attaché un privilège monopolisé, la possibilité étant d'ailleurs réservée de créer un « roulement » parmi les personnes qualifiées (trirarques et chorèges d'Athènes, fermiers des contributions forcées [*Zwangssteuerpächter*] dans les cités helléniques) : c'est le système liturgique de classe; — ou bien ces prestations incombent à certaines communautés constituées en monopoles [209] sous une forme telle que ceux qui en supportent la charge, devant assurer la couverture des besoins sociaux, n'ont pas le droit de se retirer unilatéralement de ces communautés, mais leur restent liés (tenus par une responsabilité solidaire). Tel fut le cas des corporations obligatoires de l'ancienne Égypte et de la basse Antiquité, des paysans russes héréditairement liés à la communauté villageoise responsable du paiement des impôts, du plus ou moins fort attachement à la glèbe des colons et paysans de tous les temps et de la responsabilité solidaire de leurs communes pour les impôts; on peut y ajouter, dans certains cas, les recrues, la responsabilité solidaire des décurions romains pour les redevances qu'ils étaient chargés de lever, etc. : c'est le système liturgique d' « ordre ».

Les modes de satisfaction des besoins communautaires que nous avons nommés en dernier lieu sont, par la nature des choses, normalement limités à des communautés coercitives institutionnalisées (au premier rang desquelles les communautés politiques).

a. Écrit avant 1914 (Éd.).

§ 5. *Effets des modes de couverture des besoins et de la répartition des charges dans les communautés. Dispositions de régulation de l'économie.*

Les divers modes de couverture des besoins, qui sont toujours le résultat de luttes d'intérêts, ont souvent une importance telle qu'ils entraînent des conséquences bien au-delà de leur objectif direct. En effet, ils peuvent, dans beaucoup de cas, avoir pour conséquence des prescriptions qui exercent sur l'économie une « influence régulatrice » (les dernières formes étudiées en particulier), et, même lorsque cela ne se produit pas directement, celles-ci peuvent influencer fortement l'évolution et les tendances de la gestion économique. Ainsi, la couverture des besoins par le système liturgique d'ordre [*standesleiturgisch*] tend à « fermer » certaines chances sociales et économiques et à cristalliser les classes sociales, contribuant ainsi à empêcher la formation de capitaux utilisables pour la recherche de l'acquisition. Ainsi en est-il d'ailleurs de tout système tendant à couvrir l'essentiel des besoins existants, qu'il s'agisse d'une économie de groupe, d'une économie d'acquisition ou d'une économie génératrice de monopoles. Les deux premiers de ces systèmes tendent toujours à éliminer l'économie d'acquisition individuelle. Le dernier agit de manière très diverse suivant les circonstances, mais c'est toujours, bien sûr, dans le sens d'un déplacement des chances de gain du capital privé, déplacement qui aboutit parfois à les étendre, parfois à les restreindre. Cela dépend de l'étendue, de la nature et de la tendance du monopole instauré par l'État. L'évolution progressive qui, à partir de l'Empire romain, aboutit à la couverture des besoins dans le cadre d'un système liturgique d'ordre (et en partie dans celui d'une économie de groupe) entraîna l'étouffement du capitalisme de l'Antiquité. Les entreprises communales et étatiques de l'époque actuelle qui se rattachent à l'économie d'acquisition tantôt déplacent, tantôt refoulent le capitalisme : le fait que, depuis la nationalisation des chemins de fer, les bourses allemandes ne cotent plus les valeurs ferroviaires, est important non seulement pour la place que les chemins de fer occupent dans l'économie, mais aussi pour la manière dont se forment les fortunes privées.

Toute bonification de l'État qui tend à favoriser et à consolider des monopoles (par exemple dans le cas de l'impôt allemand sur l'eau-de-vie, etc.) constitue un frein à l'expansion du capitalisme (citons par exemple l'apparition de distilleries purement artisanales).

En revanche, les monopoles commerciaux et coloniaux du Moyen Âge et du début des temps modernes eurent d'abord pour effet de stimuler la naissance du capitalisme. En effet, les circonstances étaient telles qu'un champ d'action propre à assurer des profits suffisants ne pouvait être ouvert à une entreprise capitaliste que par un processus de monopolisation. Par la suite, cependant — dans l'Angleterre du XVIIe siècle par exemple, — les monopoles exercèrent des effets contraires au besoin de rentabilité qui

poussait le capital à rechercher les placements les plus avantageux. Ils se heurtèrent dès lors à une opposition acharnée, à laquelle ils succombèrent. L'effet qu'exercent les privilèges monopolisés et fondés sur l'impôt n'est donc pas toujours le même.

Il y a en revanche une manière de couvrir les besoins qui est, sans équivoque, favorable au développement du capitalisme : c'est celle qui ne repose que sur des redevances et respecte les lois du marché. S'il était poussé à l'extrême, ce système tendrait à pourvoir par des cessions de biens sur le marché libre à la plus grande partie possible des besoins, y compris ceux de l'administration. Par exemple, on peut inclure dans ce système l'affermage du recrutement et de la « formation » des soldats à des entrepreneurs privés (tels les condottieri du début de l'époque moderne) et aussi le prélèvement de tous les moyens matériels nécessaires par des impôts en espèces.

Naturellement, ce système présuppose une économie monétaire parfaitement développée, mais aussi, du point de vue de la technique administrative, un mécanisme administratif strictement rationnel et fonctionnant d'une manière précise, c'est-à-dire un mécanisme « bureaucratique ». Cela vaut d'une manière toute spéciale pour l'imposition de la « propriété » mobilière, qui rencontre partout, et notamment « en démocratie », des difficultés particulières.

[210] Nous discuterons brièvement ces difficultés parce que, dans le contexte propre à la civilisation occidentale, elles ont contribué grandement au développement du capitalisme moderne, avec ses caractères spécifiques. Toutes les charges diverses qui peuvent être imposées à la propriété en tant que telle se heurtent à des limites chaque fois que les possédants peuvent se retirer de la communauté, et cela même quand les hommes qui ont en main l'influence ne sont pas des possédants. Il va de soi que la liberté, pour les possédants, de quitter une communauté, est plus ou moins grande suivant que l'appartenance à cette communauté particulière leur est plus ou moins indispensable, mais elle dépend aussi de la plus ou moins grande force des liens économiques que la nature particulière de leur possession établit entre eux et la communauté en question.

Dans les communautés coercitives institutionnalisées c'est-à-dire avant tout dans les communautés politiques, chaque fois qu'une méthode de mise en valeur de ce qu'on possède est liée d'une manière particulièrement étroite à la propriété foncière, elle est par nature incapable d'émigration. Mais c'est le contraire qui est vrai pour les biens « mobiliers », c'est-à-dire pour les fortunes consistant en espèces monétaires ou en biens facilement convertibles en monnaie, lesquelles ne sont pas liées à un endroit donné.

Si des classes possédantes quittent la communauté où elles vivent pour émigrer, l'on peut s'attendre que le poids des redevances dues par ceux qui restent croîtra fortement. Bien plus, les chances immédiates d'acquisition des non-possédants et leurs occasions de travail notamment peuvent, même dans une communauté fondée sur l'économie de marché et possédant un marché du travail, subir une atteinte si lourde que, pour éviter ce contre-

coup direct, les non-possédants renoncent à s'abstenir de tous ménagements en faisant participer la propriété aux charges de la communauté et lui accordent même délibérément des privilèges.

Un tel processus est toutefois lié à une certaine structure économique de la communauté. Pour le peuple athénien (δῆμος), qui vivait dans une large mesure des tributs de ses sujets et participait d'un ordre économique où le marché du travail, au sens moderne du terme, n'exerçait pas encore une influence prépondérante sur la situation des masses comme classe sociale, les considérations et les égards que nous avons évoqués étaient relégués au second plan par l'attrait plus puissant qu'exerçait l'idée de charger la propriété de contributions directes.

Dans la société moderne, la situation est le plus souvent renversée. Précisément, il n'est pas rare, aujourd'hui, que les communautés dans lesquelles les non-possédants exercent l'influence prépondérante ménagent beaucoup la propriété. Des collectivités qui se trouvent aux mains de partis socialistes, comme la ville de Catane, ont encouragé des fabriques en leur accordant d'importants privilèges, parce que l'augmentation espérée du nombre des occasions de travail et par conséquent l'amélioration directe de la situation de leur classe paraissait, aux adeptes du parti, plus importante qu'une juste distribution et une juste imposition de la propriété. De même, en dépit de toutes les oppositions d'intérêts, les propriétaires d'appartements locatifs et de terrains à bâtir, les détaillants, les artisans, lorsqu'ils se trouvent en face d'un problème particulier, ont tendance à penser d'abord à leur intérêt le plus immédiat, dicté directement par leur situation en tant que groupe. C'est pour cela que toutes les sortes du « mercantilisme » se rencontrent dans tous les types de communautés, bien que celui-ci soit capable de changer beaucoup de cas en cas et de prendre les formes les plus variées. Cela est d'autant plus vrai que, si la communauté a intérêt à garder une certaine « capacité fiscale » et à conserver au milieu d'elle de grosses fortunes constituant des sources de crédits, les personnes qui ont intérêt à ce que leur communauté soit dans une position de force vis-à-vis d'autres communautés sont par conséquent forcées d'accorder un traitement favorable à la propriété « mobilière », quelle qu'en soit la forme.

La propriété mobilière possède donc des chances importantes d'obtenir sinon toujours des privilèges « mercantilistes » directs, tout au moins de larges ménagements en ce qui concerne les charges de caractère liturgique ou les redevances. Il en est ainsi même dans les communautés où le pouvoir est aux mains des non-possédants, chaque fois qu'il y a concurrence entre plusieurs communautés parmi lesquelles la propriété cherchant un domicile peut exercer un choix. Tel est le cas pour les États des États-Unis — dont l'indépendance particulariste est le motif principal qui a fait échouer toute unification sérieuse des intérêts en matière de capitaux de base — ou encore, d'une manière plus limitée mais tout de même sensible, pour les diverses communes d'un pays, ou enfin pour les corps politiques qui vivent côte à côte tout en restant parfaitement indépendants.

[211] Pour le reste, la manière dont les charges sont réparties à l'intérieur d'une communauté dépend, naturellement, d'une part de la puissance dont disposent les uns par rapport aux autres les divers groupes de cette communauté, et d'autre part de la nature de l'ordre économique qui y règne.

Chaque fois que se développe et prédomine le mode de couverture des besoins propre à l'économie naturelle, il tend à créer un système liturgique. C'est ainsi que le système fonctionnel égyptien vient de l'époque des pharaons et que le développement du système fonctionnel étatique du Bas-Empire romain, selon un modèle égyptien, fut influencé par le caractère naturel très prononcé de l'économie des régions continentales qui furent alors incorporées dans l'Empire, ainsi que par le déclin relatif de l'importance et du rôle que les classes capitalistes y détenaient. Ce déclin, qui résultait de son côté d'une transformation des structures de l'autorité et de l'administration, entraînait en effet la disparition du système de fermage et de l'exploitation des sujets.

En revanche, partout où l'influence de la propriété mobilière domine, elle pousse à l'élimination du système liturgique, en vertu duquel la couverture des besoins est assurée par les possédants, et à l'introduction d'un système de prestations et de redevances faisant retomber la charge sur les masses. C'est ainsi qu'à Rome, en lieu et place de l'obligation militaire graduée fonctionnellement selon la fortune et fondée sur l'équipement des citoyens fortunés par eux-mêmes, les gens inscrits aux rôles de la chevalerie furent en fait libérés du service militaire, et une armée de prolétaires équipés par l'État ainsi qu'une armée de mercenaires furent constituées dont le coût fut couvert par l'imposition des masses. Au Moyen Âge, les besoins extraordinaires ne furent plus couverts par un impôt sur le revenu ou par un emprunt forcé, c'est-à-dire par une mise à contribution liturgique tendant à faire supporter par les possédants les besoins de première nécessité de l'économie communautaire, mais on vit apparaître partout un système tendant à couvrir les besoins par des emprunts à intérêt, par la mise en gage de terrains, de péages et d'autres redevances — c'est-à-dire que les possédants mirent à profit les besoins de l'économie communautaire et en firent des sources de gains et de rentes. Cet état de choses aboutit même parfois, comme à Gênes à une certaine époque, à une véritable exploitation de la ville et de ses ressources fiscales dans l'intérêt des groupements formés par les créanciers de l'État.

Enfin, l'accroissement des besoins financiers d'origine politique qu'éprouvèrent au début des temps modernes les corps politiques rivalisant dans la course à la puissance, besoins auxquels ils commençaient à subvenir par des moyens monétaires, fit apparaître alors, entre les forces qui constituent les États et les puissances capitalistes dont ils recherchaient les faveurs en leur conférant des privilèges, cette alliance mémorable qui contribua d'une manière considérable à susciter les premiers développements du capitalisme moderne et valut à la politique économique de cette époque le nom mérité de « mercantilisme ».

En fait, comme nous l'avons déjà vu, un certain « mercantilisme » consistant à accorder des ménagements et des privilèges à la propriété « mobilière » a toujours existé et existe encore aujourd'hui partout où perdurent côte à côte et de manière indépendante plusieurs organismes coercitifs [*Zwangsgebilde*], qui entrent en compétition en vue d'augmenter les ressources fiscales de leurs membres et leurs ressources en capitaux pouvant devenir des sources de crédits. Cela s'est vu dans l'Antiquité aussi bien que dans les temps modernes. Cependant, il est de fait qu'au début de l'ère moderne ce « mercantilisme » prit un caractère à part et qu'il produisit des effets nouveaux. Ce fut la conséquence en partie du caractère particulier des structures d'autorité qui étaient alors à la base des corps politiques concurrents — nous en reparlerons plus loin, — mais en partie aussi des différences de structure qui apparaissaient dans le capitalisme moderne en train de naître, et plus particulièrement dans le capitalisme industriel — à qui cette situation privilégiée devait profiter à la longue, — par rapport au capitalisme antique, qui ne s'était pas étendu à l'industrie.

En tout cas, la concurrence que se faisaient ces grandes structures de pouvoir, d'un caractère purement politique et d'une puissance à peu près égale, est restée depuis lors une source de force politique envers l'extérieur. Ce fut même, on le sait, essentiellement la pression de cette concurrence qui permit au capitalisme d'obtenir les privilèges qu'il reçut alors et que, sous une autre forme, il a conservés jusqu'à aujourd'hui. Ni la politique commerciale ni la politique bancaire des États modernes, qui sont les secteurs de la politique économique les plus étroitement liés aux intérêts fondamentaux de l'économie actuelle, ne sauraient être comprises, dans leur origine et leur évolution, sans cette situation très particulière de concurrence politique et d'équilibre que connut le monde politique européen du dernier demi-siècle et que Ranke déjà, dès son premier ouvrage, considérait comme sa contribution spécifique à l'histoire mondiale.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CHAPITRE III

Les types de communalisation et de sociation dans leurs relations avec l'économie

§ 1. *La communauté domestique.*

[212] Nous ne discuterons pas ici des effets particuliers et parfois extrêmement complexes que les diverses communautés produisent du fait de leurs manières diverses de pourvoir à leurs besoins. Une telle discussion ne relève pas de cet exposé général, qui n'entrera dans des cas particuliers qu'en vue d'en tirer des exemples.

Renonçant à toute classification systématique des divers types de communautés selon leur structure, leur contenu et leurs moyens, tâche qui relève de la sociologie générale [a], nous allons plutôt nous efforcer d'abord d'établir brièvement la nature des types de communautés les plus importants pour notre propos. Ce n'est pas ici le lieu de discuter les rapports de l'économie avec les *contenus* divers de la culture (littérature, arts, sciences etc.), mais seulement ses rapports avec la « société », c'est-à-dire, dans notre cas, avec les *formes* structurelles des sociétés humaines. Les tendances qui ressortissent au contenu de l'activité communautaire n'entrent donc en ligne de compte que dans la mesure où elles produisent d'elles-mêmes des formes structurelles particulières qui ont en même temps une importance économique. La frontière que nous traçons ainsi est, sans aucun doute, peu nette, mais elle a en tout cas une signification : c'est que nous devrons aborder seulement quelques formes très universelles de communautés. Seules seront étudiées pour commencer les caractéristiques générales, tandis que — comme nous le verrons — les types d'évolution ne pourront être traités d'une manière quelque peu précise que plus tard, en relation avec la catégorie de la « domination » [*Herrschaft*].

Des relations qui nous paraissent aujourd'hui particulièrement natu-

a. Visiblement, Max Weber avait projeté de donner, dans les « catégories de la sociologie » de la première partie, en un cinquième chapitre, une classification des types de communautés et de sociétés (voir les renvois des pages 83, 106, 119, 133 et 135 à ce cinquième chapitre). — Éd.

relles, « originelles », sont celles qu'établit entre père, mère et enfants la *communauté sexuelle permanente* [*sexuelle Dauergemeinschaft*]. Cependant, lorsqu'elles sont séparées de la communauté d'entretien économique, c'est-à-dire du « ménage » commun, qui, du point de vue théorique au moins, doit être considéré à part, les relations purement sexuelles entre l'homme et la femme, ainsi que certaines relations entre le père et ses enfants qui reposent uniquement sur un fondement physiologique, n'ont qu'une durée tout à fait incertaine et problématique; la relation de paternité est totalement absente là où n'existe pas, entre le père et la mère, une communauté d'entretien stable, et même là où elle existe elle n'est pas toujours d'une grande portée.

Parmi les relations communautaires qui naissent des rapports entre les sexes, seule est naturelle et « originelle » celle qui existe entre la mère et l'enfant, et cela parce qu'elle est une communauté d'entretien dont la durée naturelle s'étend jusqu'à ce que l'enfant soit capable de pourvoir lui-même d'une manière suffisante à sa propre subsistance.

Ensuite vient la communauté d'éducation des frères et sœurs. « Frère de lait » (*ὁμογάλακτες*) est donc le nom propre du parent le plus proche qui existe. Ici non plus ce n'est pas le fait de nature, le corps de la même mère, qui est déterminant, mais c'est la communauté d'entretien économique.

Dès que la « famille » apparaît en tant qu'entité sociale particulière, des relations communautaires de toute sorte viennent s'enchevêtrer avec les relations sexuelles et physiologiques. [213] Le concept de famille, dont la signification historique est très complexe, n'est d'ailleurs utilisable que lorsque son sens est clairement défini de cas en cas. Nous reparlerons de cela plus loin.

Il est vrai que le « groupe maternel » (mère et enfants) ne peut manquer d'être considéré comme l'entité communautaire de type familial la plus primitive, au sens actuel du mot. Mais cela ne signifie nullement qu'il ait jamais existé une forme de société humaine dont les membres n'auraient connu rien d'autre, en fait d'entités communautaires, que des groupes maternels juxtaposés. Bien plus, il saute aux yeux que cela est inconcevable. Pour autant que nous le sachions, chaque fois que le groupe maternel est la « structure familiale » dominante, on rencontre en même temps des communalisations formées par les hommes entre eux dans les domaines économique et militaire et des communalisations liant des hommes à des femmes dans les domaines sexuel et économique. Le groupe maternel « pur » apparaît le plus souvent comme une forme de communauté évidemment secondaire, là où la vie quotidienne des hommes est encasernée de manière durable dans une « maison des hommes », à des fins militaires au début, puis à d'autres fins. On constate cela chez de nombreux peuples des régions les plus diverses et l'on peut y voir une forme particulière de l'évolution dans le domaine militaire. Le groupe maternel est donc, dans ce cas, un effet second.

On ne peut interpréter le « mariage » seulement comme une combi-

naison entre une communauté sexuelle et une communauté d'éducation du père, de la mère et des enfants. Car le concept de « mariage » ne peut être défini que par référence à d'autres communautés encore. Partout, le « mariage » apparaît d'abord comme une institution sociale, en tant qu'il est mis en opposition avec d'autres relations sexuelles à qui *n'est pas* reconnue la qualité de mariage. Car l'existence d'un mariage signifie, 1° qu'une relation sexuelle nouvelle ne peut être établie contre la volonté du lignage de la femme ou du lignage de l'homme qui se trouve en sa possession sans provoquer une vengeance d'une association qui, aux temps les plus anciens, était le lignage, celui de l'homme, celui de la femme, ou les deux. Mais, 2° elle signifie aussi que, au sein d'une communauté plus large, économique, politique, religieuse ou autre, à qui appartient l'un des deux parents, ou les deux, seuls les rejetons de certaines communautés sexuelles permanentes sont traités, du seul fait de leur naissance, comme membres de plein droit du groupe social (membres de la communauté domestique, de l'union forestière, du lignage, de la communauté politique, de la classe sociale, de la communauté de culte), tandis que les rejetons issus d'autres relations sexuelles d'un des parents ne sont pas considérés comme tels. La distinction entre enfants « légitimes » et « illégitimes » n'a, remarquons-le bien, pas d'autre sens.

Quant aux conditions que doit remplir le « mariage » pour les catégories de personnes qui ne peuvent pas valablement former entre elles des communautés permanentes de cette sorte, aux autorisations qu'il est nécessaire d'obtenir de tel lignage ou de tel autre groupement social pour que l'union soit valable et aux formes qui doivent être observées, tout cela est réglé soit par des traditions devenues sacrées, soit par les statuts écrits des autres groupements.

Le mariage tient donc sa nature propre des prescriptions édictées par des communautés qui ne sont pas purement sexuelles ou éducatives. Nous n'avons pas l'intention de décrire ici l'évolution de ces prescriptions, quoiqu'elle soit extrêmement importante du point de vue de l'ethnographie, car ces prescriptions ne nous intéressent que dans leurs conséquences économiques les plus marquantes.

Si les relations sexuelles et celles que fondent, entre les enfants, leurs liens communs avec les mêmes parents, ou du moins avec l'un d'entre eux, prennent normalement une grande importance dans la formation d'une activité communautaire, c'est parce qu'elles constituent les fondements normaux, sinon les seuls, d'une société spécifiquement économique, la communauté domestique.

La communauté domestique n'a pas un caractère purement primitif. Elle ne présuppose pas l'existence d'une « maison » au sens actuel, mais bien une certaine organisation de la mise en valeur du domaine familial. Celle-ci ne semble pas avoir existé au temps où la recherche de la nourriture se faisait uniquement par l'occupation du terrain. Mais, même dans une civilisation fondée sur une agriculture techniquement très développée, la

communauté domestique est souvent constituée de telle manière qu'elle apparaît comme un second stade [214] par rapport à un état antérieur qui, d'une part, accordait davantage de pouvoir aux communautés plus larges du lignage et du voisinage, d'autre part laissait à l'individu davantage d'autonomie par rapport à la communauté des parents, enfants, petits-enfants, frères et sœurs. C'est ce que semble indiquer la séparation presque complète qui existe souvent entre les biens et les acquisitions de la femme et ceux de l'homme justement dans des communautés où la différenciation sociale entre les sexes est peu importante. On peut en dire autant de la coutume selon laquelle, dans certaines communautés, l'homme et la femme doivent manger en se tournant le dos, voire en restant séparés. Même à l'intérieur d'un groupement politique peuvent exister des organisations féminines autonomes, dirigées par des chefs féminins.

Cependant, il faut se garder d'en conclure que la société humaine a connu un « état originel » individualiste. Car un tel état de choses est souvent « secondaire » [*sekundär*], déterminé par le fait que, dans certains types d'organisation militaire, les hommes restent absents de la maison pendant toute la durée de leur « service militaire » et que, de ce fait, l'économie domestique doit être assurée, en l'absence des hommes, par les femmes et les mères. Il y avait des reliquats de cela dans la structure de la famille spartiate, qui reposait sur la vie des hommes en dehors de leur famille et sur la séparation des biens.

La communauté domestique n'a pas, dans tout l'univers, la même étendue. Mais elle constitue cependant la « communauté économique » la plus répandue dans le monde et embrasse des activités communautaires très continues et très intenses. Elle est le fondement premier de la piété et de l'autorité, qui sont elles-mêmes le fondement de nombreuses autres communautés humaines. Elle a établi l' « autorité » 1° du plus fort, 2° du plus expérimenté, c'est-à-dire des hommes sur les femmes et les enfants d'une part, des hommes aptes au service militaire et au travail sur ceux qui ne le sont pas d'autre part, des adultes sur les enfants et des vieux sur les jeunes enfin. Elle a fondé la « piété » des personnes soumises à l'autorité à l'égard de celles qui la détiennent, mais aussi les unes envers les autres.

Quand cette piété a pour objet les ancêtres, elle se rattache à la religion, mais la piété du fonctionnaire patrimonial [*Patrimonialbeamter*], celle du compagnon, celle du vassal, appartiennent à ce genre de relations qui ont eu, à l'origine, un caractère domestique.

Du point de vue économique et personnel, la communauté domestique, dans sa forme la plus pure — qui, nous l'avons vu, n'est peut-être pas toujours la forme « primitive », — s'exprime par la solidarité à l'égard de l'extérieur et par la formation d'une unité communiste d'usage et de consommation des biens quotidiens (communisme domestique) fondée sur l'unité indissoluble qui s'établissent, à l'intérieur, des relations de piété strictement personnelles.

Le principe de la solidarité vis-à-vis de l'extérieur a trouvé un dévelop-

pement très net dans les communautés domestiques des villes du Moyen Âge qui avaient atteint le plus haut développement capitaliste, celles du nord et du centre de l'Italie. Ces communautés domestiques, qui étaient périodiquement réorganisées par contrat et qui géraient des entreprises capitalistes, reconnaissaient le principe de la responsabilité collective de tous les membres de la communauté, avec leurs bien et leurs personnes, à l'égard des créanciers et parfois en matière criminelle. Dans certains cas, même les commis et apprentis qui étaient entrés dans la communauté par contrat partageaient cette responsabilité. Là se trouve la source historique de la responsabilité collective des propriétaires d'une société commerciale à l'égard des dettes de la société dont l'importance fut si grande pour le développement des formes juridiques modernes du capitalisme.

Le communisme domestique ancien ne connaît rien de semblable à notre « droit successoral ». A la place de celui-ci, il y a une idée simple, c'est que la communauté domestique est « immortelle ». Que l'un de ses membres en soit séparé par la mort, par l'expulsion (à cause d'un sacrilège que la religion considère comme inexplicable), par le passage dans une autre communauté domestique (adoption), par la libération (*emancipatio*), ou par un départ volontaire (quand celui-ci est possible), il n'y a, dans le type « pur », aucune « séparation » [*Abschichtung*] de la part détenue dans la communauté par celui qui s'en va. Au contraire, celui qui, de son vivant, se sépare de la communauté, abandonne sa part en s'en allant, et, s'il meurt, l'économie commune des survivants continue tout simplement. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore est constituée, en Suisse, la « Gemeinderschaft ».

Le principe du communisme domestique, selon lequel il n'y a pas de « calcul » de répartition, chacun apportant la contribution qui correspond à ses forces et obtenant la jouissance de ce qui est nécessaire à ses besoins (pour autant que les biens disponibles sont suffisamment abondants), subsiste encore de nos jours et constitue la caractéristique essentielle de la communauté domestique formée par la « famille » moderne, mais ce n'est le plus souvent qu'un reliquat limité aux biens consommés dans le ménage.

[215] Le communisme domestique pur ne se conçoit pas sans communauté d'habitation. Par la suite, l'élargissement des communautés les força à se scinder en économies domestiques séparées. Cependant, pour sauvegarder l'union des forces de travail et des biens, on parvint à trouver un moyen terme dans une décentralisation géographique sans séparation réelle, ce qui eut pour conséquence inévitable de faire apparaître des droits particuliers à chacun des ménages séparés. Une telle dispersion peut être poussée jusqu'à une séparation juridique et une indépendance complète dans la gestion économique, sans pour autant faire disparaître une dose surprenante de communisme domestique. Un tel état de choses se rencontre encore en Europe, surtout dans les régions alpines, où l'on peut citer comme exemple des familles d'hôteliers suisses, mais on le trouve aussi ailleurs, et notamment dans de très grandes affaires mondiales qui sont la propriété héréditaire de certaines familles. On voit subsister là un communisme du risque et

du profit où l'on peut voir un reste de la communauté domestique et de l'autorité domestique qui ont disparu, tout au moins au sens extérieur du mot. Des entreprises qui sont devenues entièrement indépendantes continuent à mettre en commun leurs gains et leurs pertes. Je connais des firmes mondiales dont les profits se chiffrent par millions et dont les capitaux appartiennent en majorité, quoique pas entièrement à des parents plus ou moins proches et dont la direction est principalement, sinon exclusivement, aux mains de membres de la famille. Les différentes branches travaillent dans les domaines les plus variés et les plus changeants et elles font appel à des masses de capitaux et de travail aussi diverses que les profits qu'elles réalisent. Toutes, cependant, après déduction de l'intérêt usuel du capital, versent les profits indiqués par leur balance des comptes dans une même caisse, afin qu'ils soient répartis selon des procédés étonnamment simples (souvent par tête). Le maintien du communisme domestique à ce niveau a pour objectif une mise en commun des ressources économiques de chacun qui est destinée à assurer l'équilibre des besoins et des excédents en capitaux entre les diverses branches du groupe; il permet ainsi d'éviter de faire appel à des crédits extérieurs. La « redevabilité » [*Rechenhaftigkeit*] cesse donc aussitôt que le bilan n'est plus en équilibre; elle ne s'applique qu'aux affaires qui réalisent des profits. Mais cette application est sans réserve : un parent, aussi proche qu'il soit, si, dépourvu de capital, il exerce des fonctions d'employé, ne reçoit jamais davantage qu'un autre commis quelconque, car les coûts d'exploitation sont calculés et ne peuvent pas être altérés au profit d'un individu sans provoquer le mécontentement des autres. C'est seulement après la clôture du bilan que commence, pour les heureux partenaires, le royaume « de l'égalité et de la fraternité ».

BCU IASI CENTRALA

§ 2. *La communauté de voisinage, la communauté économique et la commune.*

La société domestique est cette communauté qui couvre les besoins réguliers et quotidiens en bien et en travail. Mais, dans une économie agraire fermée, d'importantes parts des besoins extraordinaires en services que suscitent certaines circonstances spéciales, certains dangers ou menaces graves, sont satisfaites par une activité communautaire qui déborde la communauté domestique particulière : l'assistance du « voisinage ». Sous ce terme, nous n'entendons pas seulement la forme « primitive » des liens qui résultent de la proximité des terres d'établissement, mais d'une manière générale toute communauté d'intérêts, durable ou éphémère, résultant de la proximité géographique des domiciles ou des lieux de séjour plus ou moins permanents, même si, dans la suite de cet ouvrage, sauf indication contraire, nous envisageons surtout le voisinage de communautés domestiques établies à proximité l'une de l'autre.

Les aspects extérieurs de la « communauté de voisinage » peuvent naturellement être très différents suivant la nature de l'établissement dont il s'agit, fermes isolées, villages, rues d'une ville ou « casernes à loyer », et l'activité communautaire qui la constitue peut avoir des intensités très variables; dans certaines circonstances, et notamment dans les conditions particulières aux villes modernes, cette activité peut être à peu près nulle.

[216] La quantité de services réciproques qu'on se rend entre voisins et la serviabilité qu'on se témoigne, tels qu'ils subsistent encore assez souvent chez les habitants des « casernes à loyer » des quartiers pauvres, peuvent encore étonner toute personne qui les découvre pour la première fois. Il est clair pourtant que, dans les rapprochements éphémères qui se forment dans les tramways, les chemins de fer ou les hôtels, ainsi que dans la cohabitation plus durable des colocataires d'un bâtiment, il existe une tendance fondamentale non pas à resserrer les liens, mais plutôt à maintenir la plus grande *distance* possible en dépit (ou précisément à cause) de la proximité physique; c'est seulement dans le cas de dangers communs qu'on peut compter avec une certaine vraisemblance sur une certaine dose d'activité communautaire.

Nous ne discuterons pas la question de savoir pourquoi cet état de choses se manifeste d'une manière particulièrement évidente dans les conditions de la vie moderne, où il apparaît comme la conséquence d'une orientation particulière, due à ces conditions mêmes, du « sentiment de la dignité ». Nous sommes plutôt amenés à constater que même le voisinage permanent des établissements ruraux n'a jamais fait disparaître la possibilité de semblables divisions : le paysan, en tant qu'individu, est fort éloigné de désirer qu'on se mêle de ses propres affaires, si bien intentionné qu'on soit. L'« activité communautaire » n'est pas la règle, mais l'exception, même si certaines de ses manifestations caractéristiques se renouvellent régulièrement.

De plus, elle est toujours moins intense et surtout plus discontinue que celle de la communauté domestique, et il ne faut pas oublier que la frontière entre ceux qui y participent et les autres est beaucoup moins nette. Car la communauté de voisinage repose, d'une manière générale, sur le simple fait de la proximité des lieux de domicile permanent.

Dans l'économie agricole fermée des temps les plus reculés, le « village » fut, en tant que groupement de communautés domestiques établies à proximité immédiate les unes des autres, la communauté de voisinage typique. Mais les rapports de voisinage peuvent se manifester également par-dessus les frontières, aussi solides soient-elles, d'autres corps sociaux qui peuvent être de nature politique.

En pratique, le fait d'être voisins signifie que, dans le besoin, on dépend les uns des autres, surtout là où la technique des communications est peu développée. C'est du voisin que viennent naturellement les secours, et le « voisinage » est de ce fait un facteur de « fraternité » (il est vrai qu'il faut ici prendre le mot dans un sens tout à fait prosaïque, dépouillé de tout pathétique et inspiré surtout par une éthique économique).

Cette fraternité se manifeste sous la forme d'une aide réciproque, en particulier lorsque les ressources d'une communauté domestique se révèlent insuffisantes, par une « aide bénévole » [*Bittleihe*], c'est-à-dire un prêt non rétribué de biens d'usage, par le prêt sans intérêt de biens de consommation ou par un « travail bénévole » [*Bittarbeit*], c'est-à-dire un apport de main-d'œuvre en cas de besoin particulièrement urgent.

Ces formes de coopération naissent du voisinage en vertu du principe fondamental de l'éthique populaire du monde entier, dans son absence totale de sentimentalité : « Ce que tu me fais, je te le ferai aussi » (ce que montre joliment le nom de *mutuum* que les Romains donnaient au prêt sans intérêt). Car chacun peut tomber en condition d'avoir besoin de l'aide de son voisin.

Quand une rétribution existait, elle consistait à « régaler » les auxiliaires bénévoles qu'on avait pu rassembler grâce aux anciennes formes de coopération pratiquées partout dans les villages, en particulier pour la construction des maisons — elles sont d'ailleurs toujours en usage dans l'est de l'Allemagne. Là où un échange a lieu, on applique le principe : « Entre frères, on ne marchande pas », ce qui écarte, dans la fixation des prix, le « principe rationnel du marché ».

Le « voisinage » n'existe pas uniquement entre égaux. L' « aide bénévole », qui a une importance pratique hors pair, est accordée spontanément non seulement aux « économiquement faibles », mais aussi à ceux qui disposent d'une puissance économique au-dessus du commun, en particulier pour aider à la moisson, ce qui est nécessaire surtout pour les propriétaires de grands domaines. En échange, on attend d'abord des puissants qu'ils représentent les intérêts communs contre les menaces qui pourraient venir d'autres « économiquement forts », puis qu'ils prêtent certaines terres, considérées comme excédentaires, soit à titre gratuit, soit en échange de

l'apport usuel de travail bénévole (prêt gratuit, *precarium*); on attend aussi qu'en cas de famine le riche fournisse une aide en puisant dans ses provisions et qu'il soit prêt à rendre d'autres services charitables; de son côté, le riche accorde cela parce que lui aussi peut, à tout instant, retomber à la merci de la bonne volonté de ses voisins.

Cette aide bénévole accordée aux notables et consacrée par la convention peut être, à un stade de développement plus avancé, la source d'une économie seigneuriale fondée sur la corvée, c'est-à-dire d'un rapport de domination patrimoniale, lorsque la puissance du notable et le caractère indispensable de sa protection [217] vis-à-vis de l'extérieur augmentent et qu'il parvient à transformer la « coutume » en « droit ».

Le fait que la communauté de voisinage soit le lieu naturel de la « fraternité » n'implique évidemment pas qu'entre voisins règnent en règle générale des relations « fraternelles ». Au contraire, chaque fois que le comportement requis par l'éthique populaire succombe à des animosités personnelles ou à des conflits d'intérêt, l'hostilité qui en résulte devient particulièrement aiguë et tenace, précisément parce que chacun des adversaires a conscience de se trouver en contradiction avec les exigences de l'éthique populaire et parce que les relations personnelles entre voisins sont particulièrement étroites et intenses.

La communauté de voisinage peut n'impliquer qu'une activité communautaire amorphe englobant un cercle de personnes sans limites précises; cette activité est donc « ouverte » et intermittente. En règle générale, son étendue n'est délimitée avec netteté que lorsqu'une société « fermée » se forme, et cela se produit ordinairement lorsqu'un groupe de voisins se constitue en une « communauté économique » ou en une communauté de régulation de l'économie. Cela se produit de la manière typique que nous connaissons dans ses grandes lignes, c'est-à-dire pour des motifs économiques, par exemple lorsque l'exploitation de pâturages et de forêts en voie d'épuisement progressif est réglée d'une manière « coopérative », c'est-à-dire par l'établissement d'un monopole.

Mais la communauté de voisinage n'est pas forcément une communauté économique ou une communauté d'économie, et quand elle l'est, c'est dans une mesure très variable. L'activité communautaire de voisinage peut se donner à elle-même, par la constitution d'une société, des règles qui fixent le comportement de ses membres (par exemple en réglementant l'« assolement forcé » [*Flurzwang*], mais ces règles peuvent aussi lui être octroyées par des pouvoirs extérieurs individuels ou collectifs qui font partie de la même société économique ou politique que le groupe des voisins en tant que tel (ainsi en est-il par exemple des prescriptions à l'usage des locataires d'une maison). Mais rien de cela ne fait partie de ses caractères fondamentaux.

La communauté de voisinage, la réglementation de l'exploitation des forêts par les communautés politiques, ainsi que le village, le groupement économique régional (par exemple l'union forestière) et l'association

politique ne coïncident pas forcément entre eux, même dans la pure économie domestique des temps anciens, mais ils peuvent avoir entre eux des rapports tout à fait variés.

Les communautés économiques régionales peuvent embrasser des domaines d'activité d'étendues très diverses selon la nature de leur objet. Les champs, les pâturages, les forêts et les terrains de chasse sont souvent sous le contrôle de communautés tout à fait distinctes, qui ne se recouvrent ni entre elles ni avec le groupement politique.

Là où les hommes se procurent leur nourriture principalement par un travail paisible, le cadre du travail en commun est la communauté domestique, mais là où ils pourvoient à leur entretien par des biens acquis à la pointe de l'épée, c'est à la société politique qu'il appartient d'en disposer. Il existe une tendance analogue pour les biens utilisés d'une manière extensive, c'est-à-dire les terrains de chasse et les forêts, qui sont contrôlés par des communautés plus étendues que ce n'est le cas pour les prairies et les champs.

Mais un autre facteur doit encore être pris en considération : selon les catégories diverses de propriété terrienne qu'on envisage, c'est à des stades plus ou moins avancés de leur évolution qu'elles cessent d'être à même de satisfaire les besoins et que des sociations viennent à être fondées en vue d'en réglementer l'utilisation. La forêt peut encore être un bien « libre », à un moment où les prairies et les terres cultivables sont déjà des biens « économiques » et où le mode de leur utilisation, ayant été réglementé, est devenu objet d' « appropriation ». C'est pourquoi des groupements régionaux très divers peuvent être les instruments de modes d'appropriation particuliers à chaque sorte de terrain.

La communauté de voisinage est le fondement originel de la « commune ». Or, comme nous le reverrons, cette structure ne trouve son plein sens que lorsqu'elle s'appuie sur une activité communautaire d'ordre politique embrassant une pluralité de groupes de voisinage. D'autre part, lorsqu'elle embrasse un domaine tel que le « village », la communauté de voisinage peut constituer elle-même la base d'une activité communautaire d'ordre politique et tendre d'une manière générale à englober dans l'activité communautaire, par la voie d'une sociation de plus en plus poussée, toutes sortes d'activités nouvelles (depuis l'éducation scolaire et l'exercice de fonctions religieuses jusqu'à l'établissement systématique des artisans dont la communauté a besoin). Ces activités peuvent également être placées sous sa responsabilité par la communauté politique. Mais l'activité communautaire qui est propre à la communauté de voisinage en vertu de ses caractères généraux, [218] c'est la « fraternité » économique, d'ailleurs dépourvue de toute sentimentalité, que l'on s'accorde en cas de besoin, avec les suites qui lui sont particulières.

§ 3. *Les relations sexuelles dans la communauté domestique.*

Revenons maintenant à la communauté domestique, en tant qu'elle constitue le type originel d'activité communautaire fermée vers l'extérieur.

Nous avons évoqué précédemment des cas de maintien de la communauté d'acquisition en dépit de la séparation des ménages. Contrairement à ce qui se passe dans ces cas-là, le communisme domestique originel est généralement le point de départ d'une évolution qui conduit à un assouplissement interne du communisme et donc à la fermeture croissante de la communauté vers l'intérieur également, tandis qu'est préservée l'unité extérieure de la maison.

Les premiers affaiblissements notables qu'on peut observer dans le communisme parfait de la communauté domestique ne résultent pas directement de motifs économiques. Au contraire, ils proviennent incontestablement du développement de prétentions *sexuelles* exclusives des membres de la maison sur les femmes soumises à l'autorité domestique commune. Cette évolution a conduit à une réglementation des relations sexuelles qui présente souvent des aspects nettement casuistiques, notamment quand l'activité communautaire n'est guère soumise à des règles rationnelles, mais qui n'en est pas moins appliquée toujours d'une manière très sévère. Parfois, il arrive aussi que l'autorité sexuelle se trouve être exercée d'une manière « communiste » (polyandrie). Mais partout où on les trouve, ces droits partagés entre les hommes ne constituent qu'un communisme relatif : la possession commune, qui est exclusive vis-à-vis de l'extérieur, appartient à un groupe nettement délimité de personnes (frères ou habitants d'une « maison d'hommes ») qui ont, en commun, fait l'acquisition d'une femme.

On ne trouve nulle part, à l'intérieur de la maison, une promiscuité sexuelle absolument désordonnée, même là où les relations sexuelles entre frères et sœurs constituent une institution reconnue. Du moins n'est-ce jamais conforme à la norme. Au contraire, ce sont précisément les maisons dans lesquelles existe le communisme des biens qui bannissent le plus complètement la liberté communiste des relations sexuelles. C'est l'affaiblissement des excitations sexuelles par la cohabitation pratiquée dès l'enfance qui en fournit la possibilité et l'habitude. Par la suite, la transformation de cet état de choses en « norme » consciente fut évidemment un facteur de préservation de la solidarité et de la paix domestique intérieure contre les luttes dues à la jalousie.

Mais l' « exogamie de lignage », dont nous parlerons un peu plus loin, peut faire que des membres d'une même maison aient été incorporés à des lignages différents, de sorte que, si l'on ne tenait compte que des seuls principes de l'exogamie de lignage, les relations sexuelles seraient permises dans le cadre de la maison. Et pourtant, les membres d'une telle maison

doivent s'éviter l'un l'autre : l' « exogamie domestique » est plus ancienne que l'exogamie de lignage, et elle continue à exister en même temps que celle-ci.

Peut-être le commencement de l'exogamie réglementée doit-il être cherché dans le fait que la pratique de l'exogamie domestique amena la formation de cartels destinés à l'échange des femmes entre communautés domestiques et entre les communautés de lignage issues du partage des communautés domestiques. En tout cas, les règles conventionnelles peuvent comporter une désapprobation à l'égard du commerce sexuel même entre les parents proches auxquels de telles relations ne sont pas interdites par le code relatif aux liens du sang qui fait partie de la structure du lignage (ainsi en est-il, par exemple, de parents très proches du côté paternel dans un régime d'exogamie de lignage où la succession a lieu uniquement par les femmes).

Au contraire, le mariage entre frères et sœurs ou entre parents est une institution qui n'est admise normalement que dans les familles d'un rang social éminent, spécialement dans les familles royales. Elle tend à maintenir l'unité des moyens économiques qui font la puissance de la maison, à éliminer en outre les luttes de nature politique entre prétendants, à sauvegarder enfin la pureté du sang. Elle est secondaire.

Le processus normal est donc le suivant : quand un homme fait entrer dans sa communauté domestique une femme qu'il s'est appropriée, ou quand, parce qu'il n'en a pas les moyens, il va lui-même lier son sort à celui d'une femme en entrant dans sa communauté domestique, il acquiert des droits sexuels sur cette femme pour son usage exclusif. Certes, ces droits d'exclusivité sexuelle ont assez souvent quelque chose de précaire vis-à-vis de l'autocratique détenteur de l'autorité domestique : on connaît par exemple les droits que, jusqu'à l'époque moderne, le beau-père s'attribuait au sein de la grande famille russe. [219] Néanmoins, l'état de choses normal est que la communauté domestique se différencie vers l'intérieur en formant plusieurs communautés sexuelles permanentes ayant chacune des enfants.

La communauté des parents avec leurs enfants, complétée par la domesticité personnelle et à la rigueur par un quelconque parent non marié, représente chez nous l'étendue normale de la communauté domestique. Même les communautés domestiques d'époques plus anciennes ne sont pas toujours des groupements très étendus. Au contraire, on y rencontre souvent de petites unités domestiques, notamment quand la manière de se procurer la nourriture force à la dispersion.

Il est vrai que l'on trouve dans le passé des communautés domestiques très étendues dont le noyau est certes constitué par les relations entre parents et enfants, mais qui s'étendent bien au-delà, en englobant les petits-enfants, les frères, les cousins, et parfois même des personnes extérieures à la parenté, atteignant une envergure qui est aujourd'hui pour le moins très rare parmi les peuples civilisés (« grande famille »).

Ce genre de communauté prévaut là où l'accumulation du travail trouve une utilisation — c'est-à-dire là où il y a culture intensive des champs, — mais aussi là où les possessions de la famille doivent être maintenues d'un seul tenant en vue de sauvegarder sa position sociale et économique, c'est-à-dire dans les classes aristocratiques et ploutocratiques.

Même si l'on fait abstraction du fait que les relations sexuelles furent très tôt prohibées à l'intérieur de la communauté domestique, le champ des relations sexuelles est limité par les institutions sociales d'une manière particulièrement stricte dans les civilisations qui, d'ailleurs, ne sont que peu avancées. L'influence de ces institutions est alors tellement mêlée avec celle de la puissance domestique qu'il est permis de dire que celle-ci subit ainsi la première atteinte fondamentale portée à son entière autonomie.

Le concept d'inceste prend de l'extension au-delà de la maison à mesure que les liens du sang sont mieux respectés, de sorte qu'il finit par englober des parents qui ne font plus partie de la maison. Il devient alors l'objet d'une réglementation casuistique de la part du lignage.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY

§ 4. *Le lignage et la réglementation des relations sexuelles. Communautés domestique, de lignage, de voisinage et politique.*

Le lignage n'est pas une institution aussi « primitive » que la communauté domestique et le groupement de voisinage. En règle générale, l'activité communautaire qui lui est propre est discontinue; elle ne tend pas à la formation d'une société et elle constitue même un exemple du fait qu'une activité communautaire peut subsister même là où les membres de la communauté ne se connaissent pas les uns les autres et où n'existe aucun comportement actif, mais seulement une attitude d'abstention (des relations sexuelles).

Le « lignage » suppose l'existence à côté de lui d'*autres* lignages au sein d'une communauté plus étendue. Les relations de lignage sont le lieu originel de toute « fidélité ». Les rapports d'amitié constituent à l'origine des substituts de la fraternité naturelle du sang. Et le vassal, aussi bien que l'officier des Temps modernes, n'est pas seulement un subordonné, mais aussi un frère, un « camarade » (mot réservé à l'origine aux habitants d'une même maison) du maître.

Du fait du contenu de l'activité communautaire qui lui est propre, le lignage est une communauté de protection qui est en concurrence avec la communauté domestique pour la solidarité envers l'extérieur et qui remplace notre police de sûreté et des mœurs. En règle générale, cependant, on peut aussi voir en elle une communauté de certains héritiers éventuels des biens « familiaux » qui, après avoir fait partie de la communauté domestique, l'ont quittée par séparation volontaire ou par mariage, ainsi que de leurs descendants. Le lignage est donc le lieu où se développe l'héritage « extradomestique ». Grâce à l'obligation de venger le sang par le sang, dont il est le gardien, il établit une solidarité personnelle entre ses membres à l'égard des tiers et fonde ainsi, dans son domaine propre, un devoir de piété qui, dans certaines circonstances, peut être plus fort que l'autorité domestique.

Il faut maintenir en tout cas que le lignage ne peut, d'un point de vue général, être regardé ni comme une communauté domestique étendue ou décentralisée ni comme un corps social supérieur réunissant plusieurs communautés domestiques en une seule unité. Il peut être ceci ou cela, mais il ne l'est pas forcément. En effet, comme nous le montrerons plus tard, les principes qui fondent l'organisation lignagère déterminent si, dans tel cas particulier, ses limites extérieures passent au travers de certaines communautés domestiques ou au contraire en embrassent tous les membres. Car il peut arriver que ces principes attribuent le père et les enfants à des lignages différents.

[220] L'action exercée par la communauté peut se limiter à l'interdiction du mariage entre ses membres (exogamie). C'est pour rendre celle-ci

efficace que certains lignages, non seulement se donnent des signes communs auxquels leurs membres se reconnaissent, mais encore s'unissent dans la croyance qu'ils descendent tout entiers d'un objet naturel choisi à cet effet (le plus souvent un animal), dont il est généralement interdit aux membres de la communauté de faire usage (totémisme).

A cela s'ajoute l'interdiction de tout combat entre membres du lignage et l'obligation de se venger l'un l'autre par le sang (obligation qui dans certains cas ne s'étend pas au-delà de certains degrés de parenté rapprochée). C'est en vertu de cette obligation que le lignage prend collectivement à son compte tout conflit causé par un meurtre et que, en cas d'expiation par « amende » [*Wergeld*], il a le droit ou le devoir de s'intéresser au règlement de l'affaire du côté débiteur comme du côté créditeur.

De même qu'il porte la responsabilité de la vengeance humaine, le lignage encourt lui-même la vengeance des dieux si les garants du serment [*Eideshelfer*] qu'il présente au cours d'une procédure de jugement se rendent coupables d'un faux serment. C'est ainsi que le lignage garantit la sécurité de l'individu et la défense de ses droits.

D'un autre côté, il est possible également que l'association de voisinage suscitée par la proximité de l'établissement (village, *Markgenossenschaft*) ait les mêmes frontières que la communauté de lignage et qu'en fait la maison apparaisse comme une cellule plus petite au sein du groupement plus large constitué par le lignage. Toutefois, même quand tel n'est pas le cas, certains membres du lignage peuvent garder, vis-à-vis du pouvoir domestique, des droits très réels et durables : droit d'opposition à l'aliénation des avoirs de la maison, droit d'intervenir dans la vente des filles à marier et de partager la dot, droit de nommer le tuteur, etc.

Le moyen dont, à l'origine, les intérêts lésés se servaient pour tenter d'obtenir satisfaction était l'appui mutuel et solidaire du lignage. Et les manières de faire les plus anciennes où l'on puisse reconnaître des analogies avec ce que nous nommons « procédure » sont, d'une part, le règlement des conflits à l'*intérieur* des communautés coercitives [*Zwangsgemeinschaften*], qu'il soit confié dans la maison au détenteur de l'autorité domestique ou dans le lignage au « doyen d'âge », reconnu comme le meilleur connaisseur des usages, et, d'autre part, l'arbitrage accepté d'un commun accord par plusieurs maisons ou plusieurs lignages.

Étant donné que le lignage constitue, entre des hommes qui peuvent appartenir non seulement à des maisons ou à des entités politiques diverses, mais aussi à des communautés linguistiques distinctes, une relation de devoirs et de piété résultant d'une descendance commune qui peut être réelle, fictive ou artificiellement établie par la fraternité du sang, il possède une indépendance qui concurrence, voire contrecarre, l'association politique.

Le lignage peut cependant rester tout à fait inorganisé, comme une sorte de contrepartie d'une maison placée sous une direction autoritaire.

Il n'a pas besoin, pour jouer son rôle, d'avoir un chef permanent possédant un droit seigneurial quelconque, et de fait il n'en a généralement pas, mais il constitue un groupement humain amorphe, dont le signe extérieur d'unité consiste soit dans une communauté positive de culte, soit dans la crainte négative qu'il soit porté atteinte à un objet sacré commun (tabou) ou qu'on en fasse usage. Les motifs religieux de cette crainte seront discutés plus loin.

Il n'est guère possible de considérer, comme l'a fait par exemple Gierke, que, dans la règle, la forme la plus ancienne fut celle des lignages organisés de manière continue et dirigés par une sorte de gouvernement. C'est plutôt le contraire qu'il faut regarder comme normal, c'est-à-dire que le lignage n'est « sociétisé » que là où il s'agit de fermer, vis-à-vis de l'intérieur, des monopoles économiques ou sociaux.

S'il existe un chef de lignage et si le lignage fonctionne dans l'ensemble comme un groupement politique, il n'en faut pas chercher l'origine dans la forme interne du lignage; un tel développement est au contraire la conséquence de l'utilisation qu'on en fait à des fins politiques, militaires, ou à d'autres fins communautaires qui, à l'origine, lui étaient étrangères; c'est ainsi que le lignage devient une subdivision d'entités sociales qui, en elles-mêmes, sont d'une autre nature que lui (ainsi la *gens* comme subdivision de la *curia*, les « lignages » comme subdivisions de l'armée, etc.).

Mais il peut aussi se produire, et c'est même souvent une caractéristique des époques où précisément l'activité communautaire est peu développée, que la maison, le lignage, le groupement de voisinage et la communauté politique s'entremêlent de telle manière que les membres d'une même maison ou d'un même village appartiennent à des lignages divers et que les membres d'un même lignage appartiennent à diverses communautés politiques, voire à diverses communautés linguistiques. Il en résulte que, dans certains cas, des voisins, des concitoyens, voire des membres d'une même communauté domestique, se trouvent mis dans la situation d'exercer les uns contre les autres la vengeance du sang. [221] Seule la monopolisation progressive par la communauté politique de l'usage de la contrainte physique écarte ces dramatiques « conflits de devoirs ». Mais lorsque, dans le domaine politique, l'activité communautaire n'a qu'un caractère intermittent et ne se manifeste qu'occasionnellement, par exemple quand il s'agit de faire face à un danger aigu ou de se rassembler pour des pillages, alors les attributions du lignage, ainsi que le degré de rationalisation atteint par sa structure et les obligations qu'il comporte se développent jusqu'à former une casuistique presque scolastique. C'est ce qu'on voit par exemple en Australie.

Le type de réglementation auquel sont soumises les relations entre les membres du lignage, ainsi que le type de relations sexuelles qu'autorise cette réglementation sont importants par leurs effets sur le développement de la structure personnelle et économique des communautés domestiques.

L'enfant relève de telle ou telle autorité domestique selon qu'il est considéré comme membre du lignage de la mère (filiation matrilinéaire ou utérine) ou du lignage du père (filiation patrilinéaire), mais il conserve en même temps une participation aux avoirs d'une autre communauté domestique et en particulier aux chances de profit que celle-ci s'est appropriée au sein d'autres communautés plus larges (économiques, politiques, de classe [*ständisch*]).

Il est important de bien se rendre compte d'emblée que, dès le moment où existent, en dehors d'une communauté domestique donnée, d'autres associations dans lesquelles elle est englobée et qui disposent elles aussi de chances, économiques et autres, cette communauté ne jouit pas d'une entière autonomie dans la manière de répartir ces chances entre ses membres et que cette autonomie est d'autant plus réduite que ces chances sont moins nombreuses.

L'adoption de l'un ou de l'autre système, celui de la filiation patrilinéaire ou celui de la filiation matrilinéaire, avec les conséquences qu'ils entraînent, dépend d'intérêts les plus divers, que nous ne pouvons pas analyser ici. Dans le cas de la filiation matrilinéaire, l'enfant est soumis en premier lieu au pouvoir protecteur et éducateur de son père, en second lieu à celui des frères de sa mère, desquels il reçoit son héritage *(avunculat)* — car il arrive, certes, que l'exercice de la puissance domestique ait été formellement attribué à la mère, mais ce cas doit être considéré comme une exception due à des circonstances particulières.

Dans le cas de la filiation patrilinéaire, si l'autorité du père fait défaut, l'enfant est soumis à celle de ses parents du côté paternel, et c'est de ce côté-là qu'il hérite.

Dans notre civilisation moderne, la parenté et la règle de succession sont normalement « cognatiques », c'est-à-dire qu'elles exercent leurs effets de manière identique du côté du père et du côté de la mère, mais la puissance domestique appartient au père et, si celui-ci fait défaut, à un tuteur qui est choisi le plus souvent, quoique pas nécessairement, parmi les parents de sang les plus proches, et qui est ensuite confirmé par la puissance publique et contrôlé par elle.

En revanche, ces deux principes ont très souvent été opposés dans le passé comme les deux termes d'une alternative. Naturellement, cela ne signifie pas qu'à l'intérieur d'une communauté l'un des deux principes soit nécessairement valable pour toutes les communautés domestiques. Bien plus, il peut se produire qu'à l'intérieur d'une seule communauté domestique les deux principes trouvent application chacun dans une partie seulement des cas. Cependant, il est évident que, dans chaque cas particulier, l'un des deux doit nécessairement prévaloir.

Le cas le plus simple de ce conflit entre les deux principes est lié à la différenciation des fortunes. Les filles constituent, comme tous les enfants, une richesse exploitable de la communauté domestique dans laquelle elles sont nées. Celle-ci dispose d'elles. Le chef de la communauté peut les

mettre, ainsi d'ailleurs que sa femme, à la disposition des besoins sexuels de ses hôtes ou en céder la jouissance sexuelle à titre temporaire ou durable en échange de redevances ou de services. Cette utilisation des filles de la maison, qui a le caractère d'une prostitution, forme une part importante des cas compris sous la dénomination générale de « droit matriarcal », dont la clarté est d'ailleurs douteuse; dans ce cas, l'homme et la femme restent chacun dans sa propre communauté domestique et les enfants appartiennent à celle de la mère, mais l'homme leur reste totalement étranger et fournit seulement au chef de leur communauté domestique ce qu'on désigne aujourd'hui par le terme d' « aliments ». Il n'y a donc, dans une telle maison, aucune communauté de l'homme, de la femme et des enfants.

Celle-ci peut prendre naissance soit sur la base de la filiation patrilinéaire, soit sur celle de la filiation matrilinéaire. L'homme qui possède les moyens de payer une femme en argent comptant la fait sortir de sa maison et de son lignage pour l'introduire dans le sien propre. La communauté domestique à laquelle il appartient devient seule et unique propriétaire de cette femme et entre de ce fait en possession de ses enfants également. En revanche, l'homme qui n'est pas en mesure de payer le prix d'une femme doit d'abord obtenir du maître de la maison à laquelle appartient la jeune fille désirée la permission d'établir avec elle une société domestique, et s'il l'obtient il entre dans sa communauté à elle, soit à titre temporaire, pour s'acquitter du prix qu'elle vaut [*Dienstehe*], [222] soit de manière durable, de sorte que la communauté domestique de la femme garde pouvoir sur elle et ses enfants. Le chef d'une communauté domestique fortunée achète donc, à des communautés domestiques moins riches, des femmes pour lui et ses enfants [*Digaehe*], mais d'un autre côté il force les prétendants non fortunés de ses filles à entrer dans sa propre communauté domestique [*Binaehe*].

La filiation patrilinéaire, c'est-à-dire l'appartenance à la maison et au lignage du père, et la filiation matrilinéaire, c'est-à-dire l'appartenance à la maison et au lignage de la mère, ainsi que la puissance domestique paternelle, c'est-à-dire la puissance de la maison du mari, et la puissance domestique maternelle, c'est-à-dire la puissance de la communauté domestique de la femme, existent alors concurremment et s'appliquent chacune à diverses personnes à l'intérieur d'*une seule et même* communauté domestique. Dans ce cas, qui est le plus simple, la filiation patrilinéaire va toujours de pair avec la puissance de la maison paternelle et la filiation matrilinéaire avec la puissance de la maison maternelle. Mais les choses peuvent devenir plus compliquées : même quand l'homme introduit la femme dans sa communauté domestique, il peut arriver que la règle de filiation matrilinéaire subsiste, c'est-à-dire que les enfants continuent d'appartenir exclusivement au lignage de la mère. Celui-ci constitue alors leur groupement sexuel exogamique, leur communauté de vengeance par le sang et la communauté dont ils héritent. C'est à cet état de choses qu'on devrait réserver le nom de « droit matriarcal » au sens technique du

mot. Et pourtant, d'après ce que nous savons, on ne trouve pas de matriarcat sous cette forme pure, qui représente un affaiblissement maximum de la position du père vis-à-vis des enfants et le rend juridiquement étranger à ceux-ci, en dépit de la puissance domestique qu'il exerce. Mais il y a toutes sortes de stades intermédiaires: la maison de la mère, tout en donnant la femme à la maison de l'homme, peut conserver sur elle et ses enfants certaines parties de ses droits. Étant donné la peur superstitieuse de l'inceste que le passé a fait entrer dans les mœurs, il est particulièrement fréquent du côté maternel que la règle d'exogamie lignagère subsiste pour les enfants.

Souvent aussi, des éléments plus ou moins importants de la communauté successorale subsistent du côté de la maison maternelle. C'est sur ce terrain principalement que le clan du père et celui de la mère s'affrontent dans une lutte dont l'issue peut varier beaucoup selon le système de possession du sol, mais aussi et surtout selon l'influence qu'exercent l'association de voisinage du village et les règles en vigueur dans le domaine militaire.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

§ 5. *Les relations avec la constitution militaire et économique. Le « droit matrimonial des biens » et le droit successoral.*

Malheureusement, les relations entre le lignage, le village, la *markgenossenschaft* et les allégeances politiques sont parmi les domaines les plus obscurs et les moins explorés de l'ethnographie et de l'histoire économique. Il n'existe pour l'instant aucun exemple que ces relations aient été réellement éclaircies jusque dans leurs fondements, ni par l'analyse des conditions où se trouvaient primitivement les peuples civilisés ni en ce qui touche les peuples encore « sauvages », en dépit des travaux de Morgan sur les Indiens.

L'association de voisinage que constitue le village peut, dans tel cas particulier, être apparue par suite de l'éclatement d'une communauté domestique durant le processus de succession. Aux époques où a lieu le passage de l'exploitation nomade à l'exploitation sédentaire du sol, le partage des terres peut avoir lieu selon la répartition des individus dans les lignages, car celle-ci ne peut manquer d'entrer en ligne de compte dans la formation des divers corps de l'armée, de sorte que le territoire délimité d'un village est considéré comme une possession du lignage. Il semble que ce cas ne fut pas rare dans l'antiquité germanique, car les sources parlent de certaines *genealogiae* comme de possesseurs de territoires délimités, même quand elles ne semblent pas vouloir désigner par là l'occupation d'un territoire par une famille noble avec sa suite. Mais telle ne fut pas toujours la règle. Pour autant que l'on sache, les groupements militaires (par millier ou par centaine) qui, de groupements d'individus qu'ils étaient, se transformèrent en associations territoriales, étaient loin de coïncider avec les lignages. De même, ceux-ci n'étaient pas dans des relations simples avec les *markgemeinschaften*.

Voici ce qu'on peut dire d'une manière générale :

1. Les biens-fonds peuvent être considérés en premier lieu comme des lieux de travail. Dans ce cas, et aussi longtemps que la culture du sol repose principalement sur le travail des femmes, ce sont, dans les relations entre les lignages, les femmes qui ont la possession et le profit des biens-fonds. Et, comme le père n'a pas de biens-fonds à léguer à ses enfants, [223] la succession, pour ce genre de biens, passe par la maison maternelle et le lignage maternel. On n'hérite donc du père que des objets à usage militaire, des armes, des chevaux et des outils servant au travail artisanal masculin. Mais ce cas se présente rarement sous une forme tout à fait pure;

2. Ou bien, en revanche, le sol est regardé comme une possession masculine, parce que conquise et conservée à la pointe de l'épée, et les personnes qui ne sont pas armées, les femmes en particulier, ne peuvent donc y avoir aucune part. Dans ce cas, le groupement politique local auquel appartient le père peut avoir intérêt à garder les enfants de ses membres pour en faire

des soldats. Dès lors, comme les fils entrent dans la communauté militaire à laquelle appartient le père, ce sont eux qui héritent du père les biens-fonds, et seuls les biens meubles peuvent être transmis par les femmes.

3. L'association de voisinage formée par le village ou par l'union forestière contrôle toujours elle-même les terrains conquis par le défrichage en commun, donc par un travail d'hommes, et ne tolère pas que le sol aille, par succession, à des enfants qui n'assument pas en tous points et en permanence les devoirs de leur groupement. Le conflit entre ces différents facteurs, qui peuvent être encore plus mêlés, a des conséquences très variables.

4. Mais il n'est pas possible de dire, comme on serait tenté de le faire au premier abord, que le caractère essentiellement militaire d'une communauté a un effet tout uniment favorable à la puissance domestique paternelle et à un droit purement patriarcal (« agnatique ») dans les relations de parenté et la répartition des biens à partager. Au contraire, l'effet dépend entièrement du type de l'organisation militaire. Lorsque celle-ci a conduit à rassembler, de façon permanente, les hommes jeunes et aptes à porter les armes dans une communauté fermée ayant pour siège une caserne ou un cercle, telles la « maison des hommes » dont le type a été décrit par Schurtz et les syssities spartiates, alors cette séparation entre l'homme et le ménage familial ainsi devenu « groupe maternel » pouvait avoir et a eu souvent pour conséquence soit l'attribution des enfants et des acquisitions à la maison maternelle, soit au moins une position indépendante de la mère de famille, comme celle que, dit-on, connaissait Sparte. Les nombreux moyens de caractère superstitieux que les hommes inventèrent précisément pour intimider et dévaliser les femmes (par exemple l'apparition périodique du Duk-Duk et ses expéditions de pillage) représentent la réaction des hommes devenus étrangers à leur maison contre la menace que cet état de choses représente pour leur autorité.

En revanche, là où les membres de la caste militaire sont des seigneurs fonciers dispersés à travers le pays, c'est la tendance vers une structure patriarcale et en même temps agnatique de la maison et du lignage qui a prévalu et s'est imposée presque partout. Pour autant que nos connaissances historiques permettent de le dire, tous les grands peuples fondateurs d'empires de l'Extrême-Orient et de l'Inde comme de l'Asie antérieure, des bords de la Méditerranée et du nord de l'Europe (*sans* exclure les Égyptiens, comme le voudrait une opinion courante) ont adopté un système de filiation paternelle, y compris (sauf chez les Égyptiens) un système purement agnatique de relations de parenté et de dévolution des biens. La raison essentielle en est que, à la longue, la fondation de *grands* corps politiques peut difficilement reposer sur de petites communautés de guerriers vivant en commun dans des établissements militaires [*stabartig*] et jouissant de monopoles, comme la « maison des hommes ». Au contraire, elle suppose normalement, dans une économie naturelle, que les diverses régions du pays soient réduites à la soumission par un régime patrimonial et de domination

foncière, même quand il fut, comme dans l'Antiquité, le fait de guerriers établis très près les uns des autres.

La nature des choses veut que le développement du système des seigneuries foncières, avec leur appareil de fonctionnaires, prenne son origine dans la communauté domestique s'organisant en appareil de pouvoir sous la direction du père devenu seigneur. Son point de départ est donc toujours dans la puissance paternelle. Il n'existe pas de preuves sérieuses en faveur de la thèse selon laquelle cette prédominance du « droit patriarcal » aurait été précédée, chez ces peuples, d'un autre stade, parce que les relations de famille étaient, chez eux précisément, l'objet d'une réglementation *juridique*. En particulier, l'hypothèse d'une prédominance jadis universelle du « mariage selon le droit matriarcal » est une construction sans valeur, qui mêle deux choses très différentes : d'une part, l'*absence* originelle d'une réglementation juridique des relations de filiation, à laquelle s'ajoute le lien personnel particulièrement étroit qui existait normalement entre les enfants et leur mère, qui les allaitait et les élevait, [224] et d'autre part l'état de *droit* qui seul mérite le nom de « droit matriarcal ».

Tout aussi fausse, naturellement, est l'idée qu'entre la filiation matrilinéaire primitive, supposée universellement répandue, et l'entrée en vigueur du « droit patriarcal », il ait existé un état intermédiaire de « mariage par enlèvement » aussi universel que les précédents. Juridiquement parlant, une femme ne peut être obtenue d'une maison étrangère que par échange ou achat. L'enlèvement des femmes suscite l'hostilité et entraîne l'expiation. Certes, c'est un honneur pour un héros de détenir comme trophée une femme au même titre que de posséder un scalp, et c'est pourquoi le rite des noces représente souvent la fiction d'un enlèvement, mais sans toutefois que l'enlèvement réel des femmes ait représenté une « étape » de l'histoire du droit.

Le développement structurel du régime interne des biens dans la communauté domestique apparaît par conséquent, chez les grands peuples fondateurs d'empires, comme un *affaiblissement* constant de la puissance paternelle qui, à l'origine, était illimitée.

Parmi les conséquences de cette absence originelle de limites à la puissance paternelle, il faut signaler notamment l'absence de distinction entre les enfants « légitimes » et les enfants « illégitimes » qu'on trouve encore, au Moyen Âge, dans le droit des pays du Nord, où le maître de maison décidait librement qui était « son » enfant. C'était évidemment une séquelle de la prédominance dont l'arbitraire du père avait joui dans des temps plus reculés.

Cet état de choses ne subit un changement sans retour qu'à la suite de l'apparition de communautés politiques et économiques auxquelles il est impossible d'appartenir si l'on ne peut établir qu'on est né d'une liaison « légitime », c'est-à-dire permanente, avec une femme du même groupe social. Mais ce n'est pas là l'étape la plus importante à franchir en vue d'établir le principe de la distinction des enfants « légitimes » et « illégitimes » et d'affirmer les privilèges des premiers en droit successoral. Ce pas décisif

consiste généralement en ceci : à partir du moment où les classes *possédantes* ou privilégiées cessent d'estimer la valeur de la femme uniquement en fonction du travail qu'elle peut fournir, elles montrent une tendance à assurer la position juridique des filles de la maison qui sont vendues pour être épousées, et plus encore celle de leurs enfants, par la conclusion d'un contrat destiné à limiter l'arbitraire originellement absolu de l'acheteur de la femme; il est stipulé que la fortune de celui-ci doit aller aux enfants de ce mariage, et à eux seuls. Ce n'est donc pas l'homme, mais la femme, qui a besoin de la « légitimité » de ses enfants, et c'est là qu'est le moteur de l'évolution.

Peu à peu, au fur et à mesure qu'augmentent les exigences touchant le niveau de vie et qu'il devient plus coûteux de tenir le ménage selon le train de vie de la classe à laquelle on appartient, la jeune fille vendue pour être épousée, qui n'est plus maintenant une travailleuse, mais une possession de luxe, est pourvue par sa maison d'une « dot » qui simultanément éteint ses prétentions sur les avoirs de sa communauté domestique (sous cette forme, cette évolution a été particulièrement nette dans le droit de l'Antiquité orientale et grecque) et lui donne, vis-à-vis de l'homme qui l'achète, un certain « poids matériel » propre à briser l'arbitraire illimité, puisque, en cas de répudiation, il doit rendre la dot. Petit à petit, cet objectif est atteint, mais dans une mesure qui peut varier beaucoup, et pas toujours sous la forme de prescriptions juridiques à proprement parler. Parfois, cependant, le résultat est si parfait que seul le mariage dotal est considéré comme un mariage au sens plein (*ἔγγραφος γάμος* en Égypte).

Nous n'examinerons pas ici les développements subséquents du « droit matrimonial des biens ». On peut observer des tournants décisifs partout où s'estompe l'appréciation militaire de la propriété terrienne comme bien conquis à la pointe de l'épée ou comme moyen de subvenir aux besoins d'hommes qui possèdent des ressources économiques suffisantes pour fournir un service militaire (c'est-à-dire qui sont capables de s'équiper eux-mêmes). Il en est de même partout où la propriété foncière est appréciée surtout d'un point de vue économique, comme c'est le cas notamment dans les villes, ce qui permet aux filles d'accéder elles aussi à la succession des propriétés foncières.

Selon que l'entretien de la famille repose principalement sur les profits qu'elle réalise en commun ou au contraire sur les rentes des *propriétés* héritées, le compromis entre les intérêts en cause, ceux de l'homme et de son lignage d'une part, ceux de la femme et de son lignage d'autre part, se réalise de la manière la plus variée.

Dans le premier cas, le Moyen Âge occidental a vu se développer souvent une « communauté des biens », dans le second, en revanche, on a préféré la « communauté de gestion » (gestion et jouissance des biens de la femme par l'homme), tandis que dans les milieux féodaux le désir de ne pas laisser les propriétés foncières sortir de la famille produisit le « mariage avec douaire », qui s'est développé de manière caractéristique en Angleterre et

qui fournit à la veuve les moyens de subsister par une rente attachée à la propriété foncière.

[225] Au reste, les facteurs les plus variés entrent en jeu. Il y a plus d'une analogie, par exemple, entre l'aristocratie romaine et l'anglaise, du point de vue de leur situation sociale. Mais, dans l'antiquité romaine, on assiste à une complète émancipation économique et personnelle de l'épouse grâce au développement du « mariage libre », qui était susceptible d'être dénoncé en tout temps et qu'on obtenait en renonçant par avance à tout droit d'entretien en cas de veuvage et par l'abolition totale des droits de la mère sur ses enfants, alors que l'autorité paternelle restait illimitée. En Angleterre, en revanche, la femme resta toujours, du point de vue économique comme du point de vue personnel, soumise au statut de *coverture* (puissance de mari), qui réduisait à néant sa personnalité juridique; en outre, le mariage féodal avec douaire était, pour elle, quasi indissoluble. La différence résulta probablement du fait que la noblesse romaine était davantage établie dans les villes et aussi du fait que l'Angleterre subit l'influence de la tendance patriarcale du mariage chrétien.

Tandis que survivait, en Angleterre, le droit matrimonial féodal et qu'en France le droit matrimonial fut marqué d'une inspiration petite-bourgeoise et militaire (apparue dans le code Napoléon sous l'influence personnelle de son inspirateur), les États bureaucratiques, au contraire (l'Autriche et surtout la Russie), connurent, dans leur droit matrimonial, un nivellement très prononcé des différences entre les sexes. Ajoutons d'ailleurs que cet égalitarisme se répand généralement le plus là où le militarisme a le plus complètement disparu des classes dirigeantes.

De surcroît, dans un système avancé d'échanges, la structure des biens dans le mariage est influencée d'une manière essentielle par la nécessité d'accorder une sécurité aux créanciers. Ces facteurs d'évolution produisent des résultats extrêmement variés suivant les cas, mais nous n'aborderons pas ce sujet ici.

Remarquons que le mariage « légitime », bien qu'il tire son origine d'intérêts propres aux femmes, n'entraîne pas nécessairement et immédiatement le règne incontesté de la monogamie. La femme qui jouit de privilèges touchant les droits d'héritage de ses enfants peut être simplement une épouse « principale », distinguée en tant que telle du groupe des autres épouses, comme c'était le cas en Orient, en Égypte et dans la plupart des civilisations d'Asie. Mais il va de soi que même sous cette forme (« semi-polygamie »), la polygamie constitue partout un privilège des possédants. Car la possession de plusieurs femmes est certes lucrative dans les pays où, avec la culture des champs, prédomine encore le travail des femmes, et à la rigueur aussi dans ceux où le travail de tissage de la femme est particulièrement rentable (ce que présuppose encore le Talmud). C'est ainsi que la grande richesse en femmes des chefs cafres est bien un investissement productif de capital. Mais il présuppose aussi chez l'homme la possession des moyens nécessaires à l'achat des femmes.

Là où le travail masculin prédomine, ainsi que dans les classes sociales où les femmes ne participent qu'en dilettantes ou pour satisfaire des besoins de luxe à des travaux considérés comme indignes de gens libres, la cherté de la polygamie la met hors d'atteinte de toutes les fortunes moyennes.

La monogamie a existé d'abord, en tant qu'institution, chez les Hellènes (elle n'acquit toutefois que peu de stabilité dans les classes princières, même sous les diadoques) et chez les Romains, à l'époque où s'affirmait chez ces peuples la prépondérance du patriciat citadin, car elle convenait à leurs structures domestiques. Puis le christianisme l'éleva, pour les raisons d'ascétisme, au rang de norme absolue, en contraste (du moins à l'origine) avec toutes les autres religions. Cependant, la polygamie s'affirma notamment là où la structure strictement patriarcale du pouvoir politique contribua au maintien de l'arbitraire du chef de la maison.

Le développement du mariage dotal a joué un rôle dans l'évolution de la communauté domestique pour les deux raisons suivantes : d'une part parce que les enfants « légitimes », en tant qu'héritiers présomptifs de la fortune paternelle, possèdent à l'intérieur de la maison une position particulière qui les différencie des enfants des concubines; d'autre part et surtout parce que les jeunes filles qui entrent dans la maison par mariage apportent une dot plus ou moins importante selon la richesse de leur famille, ce qui tend naturellement à rendre différentes les situations économiques de leurs époux. Certes, du point de vue formel, les dots qu'elles ont apportées passent purement et simplement (en particulier dans le droit romain) dans la main du maître de maison. Telle est du moins la règle. Matériellement, cependant, la dot que la femme apporte à son mari est portée, selon des modalités variables, à un « compte spécial ». C'est ainsi que le « calcul » commence à pénétrer dans les relations entre les membres de la communauté.

[226] Mais, à ce stade-là, l'évolution qui conduit au relâchement de la communauté domestique a généralement déjà été mise en branle par d'autres considérations économiques. Quant aux atténuations du communisme domestique égalitaire qui sont dues à des causes économiques, elles ont commencé très longtemps auparavant, si longtemps même que celui-ci n'a peut-être eu une existence historique, sous sa forme entièrement pure, que dans des cas limites.

En ce qui concerne les biens d'usage produits par le travail artisanal, tels que les outils, les armes, les bijoux, les pièces d'habillement et autres choses semblables, il est établi en principe, d'une part, que seul, ou du moins de préférence, l'individu qui les a produits est en droit d'en disposer, parce qu'ils constituent l'acquisition de son propre travail, et, d'autre part, qu'après sa mort ils n'échoient pas nécessairement à la communauté [*Gesamtheit*], mais plutôt à d'autres individus déterminés qui sont particulièrement bien placés pour en tirer parti (ainsi le cheval de selle et l'épée, le droit d'héritage sur les armes du Moyen Âge, la part réservée de la femme [*Gerade*]). Ces premières formes d'un droit d'héritage individuel se sont développées très tôt, même à l'intérieur du communisme domestique autoritaire. Elles

ont vraisemblablement leur origine dans les circonstances qui existaient avant le développement de la communauté domestique elle-même et elles sont répandues partout où existait une production individuelle d'outils, mais dans cette mesure seulement. Pour beaucoup d'outils, et en particulier pour les armes, un développement analogue apparaît quand les autorités militaires commencent à se demander quelles sont les possibilités qui existent d'équiper d'une manière économique les hommes les plus aptes au service militaire.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

§ 6. *La dissolution de la communauté domestique : changements dans son rôle fonctionnel et accroissement de la « calculabilité ». Apparition des sociétés de commerce modernes.*

Les motifs internes et externes qui entraînent un rétrécissement du champ de la puissance domestique absolue prennent de plus en plus de force avec le développement de la civilisation. De l'intérieur se font sentir l'épanouissement et la différenciation des capacités et des besoins économiques en relation avec l'augmentation quantitative des moyens économiques. Car, au fur et à mesure que se multiplient les possibilités offertes par la vie, l'individu supporte de plus en plus difficilement d'être lié aux formes de vie strictes et indifférenciées que la communauté prescrit et il désire de plus en plus faire sa vie individuellement et jouir à son gré des profits que lui permettent ses capacités propres.

De l'extérieur, la dissolution est accélérée par des empiètements de corps sociaux concurrents. Par exemple, le fisc a intérêt à une utilisation intensive de la capacité fiscale individuelle; mais cet intérêt peut se heurter à d'autres qui tendent à préserver l'intégrité des biens, à cause des prestations qu'on peut attendre d'eux dans le domaine militaire.

Le résultat normal de ces tendances dissolvantes est d'abord la *division* croissante des communautés domestiques lorsque surviennent des successions ou que les enfants se marient. Aux temps préhistoriques, où l'on cultivait les champs presque sans se servir d'outils, l'accumulation du travail fut le seul moyen d'augmenter les profits et les dimensions des communautés domestiques passèrent par une période d'accroissement. Mais, plus tard, la recherche de l'acquisition individuelle s'étant généralisée, l'évolution historique eut pour résultat d'ensemble un rétrécissement continu de la communauté domestique, à tel point qu'aujourd'hui la famille des parents et des enfants constitue son étendue normale. C'est ainsi qu'agit ce changement fondamental du rôle fonctionnel de la communauté domestique. Celui-ci a en effet été modifié à tel point que l'individu de a moins en moins d'intérêt à s'intégrer dans un grand ménage à organisation communiste. D'une part, les garanties de sécurité qui lui sont nécessaires ne lui sont plus fournies par sa maison et son lignage, mais par l'association institutionnalisée qui détient le pouvoir politique. D'autre part, la « maison » et la « profession » ne sont plus dans le même lieu et le ménage n'est plus un atelier de production en commun, mais seulement un lieu de consommation en commun. En outre, ce n'est plus de sa maison, c'est de l'extérieur que, de plus en plus, l'individu reçoit toute la formation qui lui est nécessaire pour la vie, y compris pour sa vie tout à fait personnelle, et cela par des moyens qui ne lui sont pas fournis par sa maison, mais par des « entreprises » de toute sorte : école, librairie, théâtre, salle de concert, associations, assemblées. Il ne peut plus considérer la communauté domestique

comme la détentrice des biens objectifs de la civilisation au service desquels il se met, et ce qui contribue à ce rétrécissement des communautés domestiques, ce n'est pas un accroissement de « subjectivisme » susceptible d'être regardé comme une « étape » socio-psychologique, [227] mais un état de choses *objectif*, qui est lui-même la cause de cet accroissement du subjectivisme.

Il ne faut cependant pas oublier que cette évolution rencontre aussi des obstacles, en particulier aux niveaux « supérieurs » de l'échelle économique. Dans le domaine agricole, la possibilité de partager librement le sol est liée à des conditions technico-économiques : une parcelle de terre d'un seul tenant et d'une forme compacte, pourvue de constructions coûteuses, ou simplement un grand domaine agricole ne peuvent être partagés sans perte. Le partage est techniquement facilité si les champs se trouvent à proximité du village, mais il est rendu difficile par une situation isolée.. Les fermes individuelles et les grands domaines qui font un usage intensif de capital favorisent plutôt le système de l'héritier unique, tandis que la petite propriété non isolée, où le travail trouve une utilisation intensive, a tendance à se morceler toujours davantage. Cette différence est d'autant plus nette que les premières formes de propriété se prêtent beaucoup mieux à être chargées de tributs envers la propriété mobilière sous la forme de nos hypothèques à long terme [*Dauerhypotheken*] et de nos lettres de gage, qui se prêtent bien aux investissements de capitaux et tendent à préserver l'unité de ces domaines dans l'intérêt des créanciers.

De plus, le fait de posséder une grande propriété constitue un appel au maintien de l'intégrité des biens dans la famille; la seule raison en est la propriété elle-même et le rang social qui en découle. Au contraire, le domaine du petit paysan n'est qu'un lieu de travail. Le genre de vie qui est pratiqué au niveau de la classe seigneuriale et qui trouve son style dans un solide réseau de conventions permet à l'individu de supporter assez aisément de grandes communautés domestiques. En effet, le cadre spacieux d'un château et la « distance intérieure » qui, dans ce cadre, s'établit d'elle-même entre les membres les plus proches de la maison ont pour conséquence que la sphère de liberté dont a besoin l'individu n'est pas restreinte d'une manière aussi étroite qu'elle le serait dans un ménage bourgeois réunissant le même nombre de personnes, mais disposant de moins d'espace, manquant du sentiment aristocratique de distance et rassemblant avec ses membres les intérêts fondamentaux les plus variés.

En dehors des classes seigneuriales, la grande communauté domestique n'est, de nos jours, une forme de vie adaptée aux besoins que si elle est fondée sur une très étroite communauté d'idées, dans le cadre d'une secte tantôt religieuse, tantôt artistique, tantôt inspirée d'une éthique sociale, analogue aux cloîtres et aux communautés cloîtrées du passé.

Même quand l'unité domestique est extérieurement préservée, le processus de décomposition *interne* du communisme domestique continue d'une

manière irréversible, sous l'effet d'une caculabilité croissante au fur et à mesure que se développe la civilisation. Nous allons ici examiner de plus près comment cette cause agit.

Dans les grandes communautés capitalistes des villes du Moyen Âge (à Florence par exemple), chaque individu possède déjà son propre « compte ». Il dispose d'argent de poche *(denari borsinghi)* dont il use librement. Pour certaines dépenses (par exemple lorsque des visiteurs sont invités par des membres de la famille à loger dans la maison) des maxima sont fixés. Pour le reste, on établit les comptes de l'individu, comme cela se fait dans toute maison de commerce moderne entre ceux qui y détiennent des participations. Chaque membre de la communauté, outre ses parts du capital « interne » de la communauté, possède une fortune *(fuori della compagnia)* que, certes, il laisse entre les mains de la communauté et pour laquelle celle-ci lui paie un intérêt, mais qui n'est pas considérée comme capital et qui par conséquent ne donne pas droit à une part des profits.

C'est ainsi qu'à la place de la participation « par droit de naissance » aux activités communautaires de la maison, avec les avantages et les inconvénients qu'elle comporte, on assiste à la formation d'une sociation rationnelle. L'individu est certes, *par naissance*, membre de la communauté domestique, mais dès son enfance il est un « commis » et un « compagnon » virtuel de l'entreprise d'acquisition rationnellement organisée dont la communauté assure le fonctionnement.

Il est bien évident qu'il ne fut possible d'accorder à l'individu un tel statut que lorsque l'économie monétaire fut nettement constituée et que son épanouissement joua un rôle moteur dans cette dissolution interne. D'une part, en effet, l'économie monétaire rend possible un *calcul* objectif des contributions que chaque membre individuel de la communauté apporte aux profits réalisés en commun, ainsi que de ce qu'il consomme. D'autre part, grâce au développement de l'« échange indirect » que permet la monnaie, celle-ci ouvre la possibilité de satisfaire librement les besoins individuels.

Certes, le parallélisme qui existe entre le développement de l'économie monétaire et l'affaiblissement de l'autorité domestique n'est nullement parfait, loin de là. [228] Il est plus exact de dire que l'autorité domestique et la communauté domestique constituent, eu égard aux conditions économiques qui règnent à un moment donné et malgré la grande importance de celles-ci, une institution en elle-même indépendante et, du point de vue économique, irrationnelle, laquelle, de son côté, du fait de la structure particulière qu'elle a héritée de l'histoire, exerce souvent une influence marquée sur les conditions économiques régnantes. Par exemple, la permanence ininterrompue de la *patria potestas* que le chef de famille romain possédait jusqu'à la fin de sa vie apparut pour des raisons en partie économiques et sociales, en partie politiques et en partie religieuses (maintien de l'unité des biens dans une maison influente, incorporation militaire par lignages et, semble-t-il, par maisons, qualité de prêtre domestique

assumée par le père). Mais elle survécut aux stades de l'évolution économique les plus variés qu'il soit possible d'imaginer, avant de se voir enfin affaiblie, même à l'égard des enfants, dans le contexte politique de l'époque impériale.

En Chine, un état de choses analogue découla du principe de piété qu'encourageait à l'extrême le code moral régnant et que favorisaient en outre, notamment en vue de la domestication politique des sujets, la puissance de l'État et l'éthique de classe [*Stand*] du confucianisme, avec son esprit bureaucratique. Or, dans certains domaines, tel celui des règles du deuil, l'application de ce principe conduisait sans cesse à des conséquences inapplicables et regrettables non seulement du point de vue économique, mais aussi du point de vue politique (on assistait par exemple à des vacances de poste massives, dues au fait que la piété envers le père défunt, ou plutôt, à l'origine, la peur de la jalousie du mort, interdisait aussi bien d'occuper la fonction laissée vacante par lui que de jouir des biens qu'il léguait).

Il en est tout à fait de même quand il s'agit de décider si, après la mort du chef de la maison, sera appliqué le principe de la succession universelle (ou *Anerbenrecht*) ou celui du partage. Comme nous l'avons vu, la réponse à cette question fut, à l'origine, très fortement influencée par des considérations économiques, et les facteurs économiques la firent beaucoup varier, mais, comme l'ont montré les travaux de Sering et d'autres, elle n'est pas déterminée uniquement par des raisons économiques et surtout pas par les conditions économiques d'aujourd'hui.

Car des systèmes tout à fait différents existent souvent côte à côte dans des conditions analogues et les différences coïncident avec l'appartenance ethnique (par exemple entre Polonais et Allemands). Les vastes conséquences économiques qu'entraînent ces diverses structures découlent donc de causes psychologiques qui, du point de vue économique, sont souvent en grande partie irrationnelles soit depuis leur naissance, soit par suite d'un changement des conditions économiques.

En dépit de cela, les facteurs économiques exercent une influence profonde. Tout d'abord, on peut observer des différences de caractère suivant que les acquisitions réalisées sont considérées comme le produit du travail en commun ou le revenu des avoirs communs. Dans le premier cas, la puissance domestique, aussi autocratique qu'elle soit restée, se trouve menacée dans son existence. Le simple fait de quitter la maison des parents pour fonder un ménage séparé suffit pour se soustraire à la puissance domestique. C'est ainsi que cela se passe le plus souvent dans les communautés domestiques des peuples primitifs adonnés à la culture des champs. Ce qu'on appele l'*emancipatio legis Saxonicae* du droit allemand a certainement sa cause économique dans l'importance prédominante qu'avait à l'époque de son apparition l'apport du travail humain.

En revanche, la puissance domestique est particulièrement infrangible quand la possession de bétail, et d'une manière générale une possession

quelconque, constitue la base de la subsistance. Ceci est vrai en particulier de la propriété du sol, dès l'instant où ce dernier, d'abondant qu'il était, devient rare. Partout, la noblesse terrienne a pour caractère particulier une solide cohésion de la famille au sens large, dont nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises les raisons. Au contraire, l'homme dépourvu ou mal pourvu de terres ne connaît nulle part cette grande association familiale.

Mais la même différence se retrouve au stade capitaliste. A l'époque même où la grande famille florentine et d'autres grandes communautés domestiques du nord de l'Italie représentaient le principe de la responsabilité solidaire et du maintien de l'unité de la propriété, la situation était exactement inverse sur les places commerciales de la Méditerranée et spécialement en Sicile et dans le sud de l'Italie : chaque adulte membre de la maison pouvait en tout temps exiger le partage et la remise de sa part, même du vivant du détenteur de l'héritage; envers l'extérieur, il n'y avait pas non plus de responsabilité personnelle solidaire. Dans les entreprises familiales du nord de l'Italie, le capital hérité constituait la base de la puissance économique dans une mesure déjà plus grande que l'activité profitable du membre individuel. [229] Mais dans le Sud, c'était tout le contraire, et la fortune commune était traitée comme le produit du travail en commun. Le premier de ces deux statuts individuels se répandit au fur et à mesure qu'augmenta l'importance du capital. La structure économique capitaliste, qui occupe un rang « postérieur » dans la série des stades de développement qu'on peut construire en partant d'une activité intégralement communautaire, exerce ici une influence sur la structure que la théorie considère comme antérieure, celle qui liait davantage les membres de la maison à la communauté domestique et assurait mieux le caractère infrangible de la puissance domestique.

Mais il apparaît nettement qu'une évolution bien plus importante, d'ailleurs *propre à l'Occident*, de la puissance et de la communauté domestiques s'était déjà accomplie dans ces communautés domestiques florentines et dans les autres communautés semblables qui, au Moyen Âge, exerçaient une activité capitaliste orientée vers le profit. Les règles qui régissent la vie économique de la grande communauté domestique dans son ensemble sont périodiquement établies par des contrats. Et, tandis qu'à l'origine les règles relatives à l'argent de poche font un tout avec les règles d'organisation de l'affaire, cette situation change peu à peu. L'activité orientée vers le profit ayant pris, par une évolution continue, un caractère capitaliste, devint une « profession » distincte, exercée dans le cadre d'une « entreprise »; en entraînant la formation d'une société séparée, cette profession se distingua de plus en plus de l'activité exercée dans la communauté domestique : on vit en effet disparaître l'identité qui existait depuis longtemps entre le ménage, l'atelier et le comptoir, identité qui allait de soi au temps des communautés domestiques intactes et de l'*oikos* de l'Antiquité (dont nous reparlerons plus tard).

Tout d'abord, la communauté domestique réelle cessa d'être la base

nécessaire pour la formation d'une société gérant une affaire commune. Le compagnon n'est plus nécessairement (ou normalement) un membre de la même maison. Pour cela, on dut forcément séparer de la fortune personnelle de l'individu les avoirs de l'affaire à laquelle il est intéressé. De même, l'employé de la maison de commerce se distingua du serviteur personnel. Mais, surtout, les dettes de la firme, en tant que telles, durent être distinguées des dettes privées contractées par les membres de la firme pour leur ménage et la responsabilité solidaire de ceux-ci dut être limitée aux premières, reconnaissables à ce qu'elles avaient été contractées au nom de la « firme », sous la raison sociale de l'affaire.

Il est évident que tout ce développement est exactement parallèle à celui dont il sera question dans l'analyse de la notion de domination [*Herrschaft*], lorsque nous étudierons la séparation entre la vie privée et la fonction bureaucratique en tant que « profession », entre le « bureau » et le ménage privé du fonctionnaire, entre les biens actifs ou passifs attachés à la fonction et la fortune privée, entre l'exercice des fonctions et la conduite des affaires privées. L' « entreprise » capitaliste qui sort ainsi de la communauté domestique et se dégage d'elle laisse voir dès le début les signes d'une parenté avec le « bureau » et en particulier avec la bureaucratisation, aujourd'hui manifeste, de la vie économique privée elle-même.

Mais ici le facteur décisif de développement n'est pas le fait que le ménage soit en un autre lieu que l'atelier et le magasin. Car cette séparation est justement propre au système de « bazar » de l'Orient, système caractéristique des villes de l'islam, qui repose toujours sur la séparation de la citadelle (casbah), du bazar (souk) et des maisons d'habitations.

Ce qui est décisif, c'est la distinction « comptable » et *juridique* entre la « maison » et l' « exploitation » et le développement d'un droit construit sur cette séparation : registre du commerce, relâchement des liens entre la famille d'une part, l'association et la firme de l'autre, constitution d'avoirs propres à la société en nom collectif et à la société en commandite, développement d'un droit des faillites en harmonie avec cette évolution.

Le fait que ce développement soit propre à l'Occident, et que là seulement les formes juridiques du droit commercial, tel qu'il est encore en vigueur chez nous, se soient épanouies pour la plupart dès le Moyen Âge — tandis qu'elles étaient restées presque totalement étrangères au droit de l'Antiquité, en dépit d'un capitalisme qui avait atteint de larges proportions, du moins à certaines époques, — ce fait appartient aux phénomènes nombreux qui marquent le plus clairement la singularité *qualitative* de l'évolution qui a conduit au capitalisme *moderne*.

Par exemple, on trouve aussi en Chine le principe de l'intégrité des biens de la famille en vue de l'appui économique que ses membres peuvent s'accorder réciproquement, ainsi que les premiers signes du développement d'une « firme » à partir du nom familial. [230] Là aussi, la responsabilité solidaire de la famille garantit les dettes de l'individu. Là aussi, la désignation usuelle d'un « acte » dans les relations d'affaires ne donne aucune

indication sur le propriétaire véritable : la « firme » est liée à l'entreprise et non pas au ménage. Mais, là, on ne peut pas déceler l'élaboration subséquente d'un droit consacrant la séparation des biens de l'entreprise et du ménage, ni d'un droit de poursuite adapté à cet état de choses, selon le modèle européen.

Il faut, cependant, constater deux choses avant tout : d'abord, qu'au point de vue pratique l'association ainsi que le crédit restèrent, jusqu'à l'époque actuelle, liés très étroitement à la communauté de lignage. Ensuite, que les objectifs que visait le principe de l'indivisibilité des biens dans les lignages riches et de l'octroi réciproque de crédits à l'intérieur des lignages étaient de nature différente. Il ne s'agissait pas, en premier lieu, de réaliser un profit capitaliste, mais de supporter en commun les frais qu'entraînaient la préparation des membres de la famille aux examens, puis l'achat d'une fonction pour eux. Une fois la fonction obtenue, les parents disposaient d'une chance de voir leurs dépenses compensées avec gain par les revenus légaux et surtout illégaux qu'elle apportait; en outre, ils avaient l'occasion de mettre à profit la protection que ne pouvait manquer de leur accorder le détenteur de la fonction. C'étaient donc les chances de profit d'origine politique, non économique, qui conduisaient au maintien de l'unité « capitaliste » de la famille, même et surtout quand celle-ci était économiquement forte.

Si l'on veut trouver dans l'Antiquité des antécédents au type d'association capitaliste que constitue notre « société par actions » et qui se caractérise, tout au moins du point de vue formel, par une dissociation complète d'avec tout fondement dans le lignage ou les liens personnels, il faut les chercher dans le cadre du capitalisme axé sur la politique, c'est-à-dire dans les sociétés de traitants. Il en fut de même au Moyen Âge, d'abord pour une partie des entreprises de colonisation (comme les grandes « commandites » des *maones* à Gênes), ensuite pour une partie des crédits accordés à l'État (ainsi l'association des créanciers qui, à Gênes, tenait en fait les finances de la ville sous séquestre).

Parmi les entreprises de profit de caractère privé, la pure association d'affaires et d'acquisition capitaliste, qui était liée à un commerce occasionnel, ne trouva donc à l'origine d'autre forme que celle d'une société occasionnelle *(commenda)* pour le commerce lointain (avance de capital d'un prêteur auprès d'un marchand itinérant en vue d'un voyage bien déterminé, avec partage des gains et des pertes). On rencontre ce genre d'association d'abord dans le droit babylonien ancien, puis plus tard dans le monde entier.

Les entreprises qui reçurent le privilège de monopoles conférés par le pouvoir politique, et en particulier les entreprises coloniales qui avaient pris la forme de sociétés par actions, fournirent ensuite une transition vers le recours aux mêmes formes d'association dans des affaires purement privées.

§ 7. *L'évolution vers l'*oïkos.

Ce n'est pas ici le lieu de nous occuper particulièrement de ces formes d'activité économique qui, en tant que fondements d'une entreprise capitaliste, détruisent de la manière la plus radicale l'identité qui existait à l'origine avec la communauté domestique. Nous devons plutôt nous occuper maintenant d'une autre évolution de la communauté domestique qui, dans ses caractéristiques essentielles, produit un type de société tout à fait opposé à celui-ci.

En regard de la décomposition interne de la puissance et de la communauté domestiques par ce qu'on peut appeler, dans le sens le plus large, l' « échange avec l'extérieur » et par les suites qu'il entraîne jusqu'à la naissance de l'entreprise capitaliste, nous trouvons un type d'évolution entièrement opposé, qui est la « diversification » [*Gliederung*] interne de la communauté domestique, sa transformation en un « *oïkos* », selon le nom que Rodbertus a donné au phénomène dont nous allons parler maintenant.

N'est pas un *oïkos* au sens technique du mot toute « grande » communauté domestique ou toute communauté analogue qui fabrique elle-même des produits variés, par exemple des produits de l'artisanat en même temps que de l'agriculture. Un *oïkos* est un « grand ménage » de prince, de seigneur foncier ou de patricien qui est dirigé d'une manière autoritaire et dont le principe directeur fondamental n'est pas le profit capitaliste, mais la satisfaction organisée des besoins du maître selon un processus naturel. Pour cela, il peut se servir à la plus grande échelle de tous les moyens possibles, y compris l'échange avec l'extérieur. Mais le caractère propre de l'*oïkos*, le principe qui lui donne sa forme, c'est qu'il jouit d'une fortune, au lieu de mettre en valeur un capital. Par essence, il est une organisation destinée à couvrir des besoins, même si, à cet effet, l'une ou l'autre entreprise de profit lui est attachée.

[231] De l'un à l'autre de ces deux systèmes, il y a naturellement toute une série de gradations insensibles et souvent un glissement, voire un changement de l'un en l'autre. Dans la réalité historique, l'*oïkos*, sous la forme pure d'une économie de groupe [*gemeinwirtschaftlich*], est nécessairement rare dans une civilisation dont le développement matériel est assez avancé. Car il ne peut subsister sous cette forme tout à fait pure, c'est-à-dire comportant une renonciation durable à la recherche du profit par l'échange, que lorsqu'il apparaît dans une économie dont l'autonomie est suffisante pour rendre superflus les échanges et qui réalise ou cherche à réaliser tout au moins une « autarcie » économique.

Un corps de travailleurs qui fait partie de la maison et pratique souvent une spécialisation du travail très poussée produit alors tout ce dont le maître a besoin, en fait de biens et de services personnels, non seulement du point de vue économique, mais aussi du point de vue militaire et sacré.

La possession du sol fournit toutes les matières premières et tous les autres biens sont produits dans les ateliers de la maison par ses propres travailleurs. Quant aux autres services, ils sont assurés par les serviteurs, employés, prêtres domestiques ou guerriers de la maison. L'échange ne sert qu'à l'écoulement éventuel des surplus et à l'acquisition de ce que la maison ne peut tout simplement pas produire par ses propres moyens.

De cet état de choses se rapprochent tout à fait sensiblement les économies royales de l'Orient, notamment de l'Égypte, et dans une moindre mesure l'économie de la noblesse et des princes de type homérique. Quelque chose de tout à fait analogue se rencontre dans les cours des rois perses et même dans celles des Francs. C'est vers un tel état de choses aussi qu'évoluèrent de plus en plus les grandes seigneuries terriennes de l'époque impériale romaine, à mesure que leur étendue augmenta, que l'afflux des esclaves se tarit et que le profit capitaliste fut de plus en plus limité par la bureaucratie et par le système fonctionnel. En revanche, les seigneuries terriennes du Moyen Âge, du fait de l'importance globale croissante des échanges de marchandises, de la civilisation citadine et de l'économie monétaire, manifestent pour la plupart une tendance à évoluer d'une manière tout à fait opposée.

Mais, sous aucune de ces formes, l' *oïkos* n'a jamais constitué une économie tout à fait autonome. Le pharaon pratiquait un commerce extérieur, ainsi que la grande majorité des rois et des nobles ces temps primitifs, dans le bassin méditerranéen : dans une large mesure, leurs trésors reposaient également sur les bénéfices du commerce extérieur. Dans le royaume franc déjà, les revenus des seigneurs fonciers étaient formés, pour une part importante, d'entrées en numéraire, en contributions monnayables ou en rentes de toute sorte. Les capitulaires reposent sur la vente, considérée comme normale, des surplus non indispensables par le fisc royal pour les besoins de la cour et de l'armée.

Dans tous les exemples que l'on connaît d'une manière quelque peu approfondie, les travailleurs assujettis aux grands propriétaires de terres et d'hommes ne furent qu'en partie incorporés à l'économie seigneuriale. Au sens strict, cela n'est vrai que pour deux catégories de personnes : d'un côté, pour les domestiques personnels et pour les autres travailleurs dont l'activité s'exerce dans les limites d'une économie entièrement consacrée à la satisfaction des besoins du seigneur [*naturale Bedarfsdeckung*] : c'est l' « utilisation économiquement fermée »; d'un autre côté, pour les travailleurs asservis qu'un maître employait dans une de ses entreprises produisant pour le marché. C'est ce que faisaient les seigneurs fonciers carthaginois, siciliens et romains avec les esclaves qu'ils enrégimentaient dans leurs plantations. Ainsi faisait par exemple le père de Démosthène avec ses esclaves dans ses deux manufactures [*Ergasterie*]. Les seigneurs fonciers russes eux-mêmes, à l'époque moderne encore, faisaient de même avec leurs paysans dans leurs « fabriques » : c'est l' « utilisation en économie de profit ».

Mais ces esclaves des plantations et des manufactures [*Ergasterien-Sklaven*] sont, pour une part très importante, des esclaves « commercialisés », c'est-à-dire un moyen de production acheté sur le marché, mais non produit par la maison elle-même. Les travailleurs esclaves engendrés dans la maison même présupposent l'existence de « familles » esclaves, c'est-à-dire une décentralisation de la grande maison et normalement une renonciation partielle à l'exploitation intégrale des travailleurs au bénéfice du seigneur. Par conséquent, la très grande majorité de ces travailleurs maintenus en esclavage héréditaire ne sont pas employés dans des exploitations centralisées; ils ne sont tenus de livrer au seigneur qu'une partie de ce qu'ils sont capables de produire, ou alors ils lui versent des tributs, soit en nature, soit en espèces, d'un montant plus ou moins librement fixé ou établi par la tradition.

Le seigneur a donc le choix : il peut utiliser ses esclaves comme travailleurs ou comme fonds de rente [*Rentenfonds*]; sa décision varie selon que l'une ou l'autre de ces deux utilisations est la plus profitable. [232] L'existence d'esclaves enrégimentés et dépourvus de famille propre est subordonnée à l'existence d'une offre d'esclaves constante et très bon marché, c'est-à-dire de guerres de pillage, et d'un entretien alimentaire peu coûteux, autrement dit d'un climat méridional : tels sont les facteurs qui permettent de parer au manque de travailleurs.

D'autre part, des paysans héréditairement dépendants ne peuvent payer des tributs en espèces que lorsqu'ils ont la possibilité d'apporter leurs produits sur un marché accessible, c'est-à-dire, d'une façon générale, sur un marché local; cela implique que les villes de la région ont atteint un certain développement. Dans les pays où le développement des villes laissait à désirer, et où par conséquent on ne pouvait pleinement tirer profit de la récolte qu'en l'exportant — par exemple dans l'État allemand et européen au début des temps modernes, par opposition avec l'Ouest, et aussi sur la « terre noire » de la Russie au XIXe siècle, — l'utilisation des paysans en tant que travailleurs dans une économie seigneuriale fondée sur la corvée était souvent le seul moyen d'obtenir d'eux qu'ils rapportassent des profits en numéraire, et c'est ainsi que se développa à l'intérieur de l'*oïkos* une « grande entreprise » paysanne.

Le chef d'un *oïkos* peut créer de grandes entreprises artisanales propres, soit avec des travailleurs serfs, soit avec l'aide ou par l'utilisation exclusive de travailleurs loués, asservis ou non, dans des manufactures [*Ergasterien*] qu'il possède ou qu'il loue. En prenant la tête de telles entreprises, il se rapproche beaucoup d'un entrepreneur capitaliste ou même finit par se confondre avec lui. Ce processus se réalisa complètement chez les créateurs de la *Starosten-Industrie* de Silésie.

Car l'*oïkos* ne se caractérise que par la dernière destination dont nous ayons parlé, c'est-à-dire l'exploitation d'un fonds dont on dispose et dont on tire une rente. Un tel *oïkos* peut être inséparable de l'intérêt direct qui tend à la mise en valeur du capital de l'entreprise; il peut même, de

par sa nature, être en fin de compte identique à cet intérêt. Considérons par exemple la constitution interne d'une *Starosten-Industrie* comme la silésienne : ce qui, ici, rappelle l'évolution de la seigneurie foncière, c'est tout d'abord un type particulier de *combinaison* entre les diverses entreprises : des entreprises forestières d'une certaine étendue avec des tuileries, des distilleries, des sucreries, des mines de charbon, c'est-à-dire des entreprises qui n'ont pas entre elles les mêmes rapports que ceux qui lient, dans un ensemble industriel moderne, « combiné » ou « mixte », toute une série d'entreprises représentant divers stades d'élaboration des mêmes matières premières par l'utilisation des sous-produits et des déchets, à moins qu'elles ne soient simplement liées aux autres par les conditions du *marché*. Mais le seigneur foncier qui, à ses mines de charbon, joint une usine et éventuellement des aciéries, et à son exploitation forestière des scieries et des fabriques de cellulose, peut pratiquement atteindre le même résultat; c'est alors le point de départ seul, et non l'aboutissement, qui diffère d'un cas à l'autre.

Des ébauches de combinaisons dictées par la possession d'une matière première se rencontrent déjà parmi les ergastères de l'Antiquité. Le père de Démosthène, par exemple, qui était originaire d'une famille de commerçants de l'Attique, importait de l'ivoire, qu'il vendait aux amateurs (*τῷ βουλομένῳ*) et qui était utilisé pour des incrustations aussi bien dans les manches de couteau que dans les meubles. Il avait déjà commencé à faire fabriquer des couteaux par des esclaves à lui, formés dans ses ateliers, et il dut reprendre à un fabricant de meubles insolvable son ergastère, c'est-à-dire surtout les esclaves qui y travaillaient. Avec ce qu'il possédait, il combina une coutellerie et un atelier d'ébénisterie.

Le développement des ergastères fit ensuite des progrès durant la période hellénistique, mais encore plus à l'époque alexandrine et à l'époque islamique primitive. L'exploitation d'*artisans* asservis dont le travail était source de revenus fut usuelle dans toute l'Antiquité, en Orient comme en Occident, dans le haut Moyen Âge et en Russie jusqu'à l'abolition du servage.

Le maître peut donner ses esclaves en location en tant que travailleurs : c'est ce que fit Nicias avec les esclaves non spécialisés qu'il possédait, en les louant sur une grande échelle à des propriétaires de mines. Il peut aussi arriver que, pour en tirer davantage de profit, le maître leur fasse donner une formation d'artisans spécialisés : on trouve cela dans toute l'Antiquité, à commencer par un contrat dans lequel le prince héritier Cambyse est nommé comme le propriétaire d'un maître artisan, et jusqu'à l'époque des pandectes; il en fut encore de même en Russie aux XVIIIe et XIXe siècles. Ou bien le maître, après avoir fait donner à ses esclaves une formation, leur permet d'utiliser leur capacité de travail comme artisans à leur propre compte, en échange de quoi ils lui paient une rente (grec : *apophora* — babylonien : *mandaku* — [233] allemand : *Halssteuer* — russe : *obrok*). Le seigneur peut même mettre à leur disposition un atelier et les pourvoir de fonds de

roulement (*peculium*) et de capital commercial [*Erwerbskapital*] (*merx peculiaris*).

D'une liberté en fait presque totale jusqu'à l'encadrement dans l'exploitation enrégimentée de l'entreprise seigneuriale, tous les stades intermédiaires se trouvent dans l'histoire. Les caractéristiques plus précisément économiques des « entreprises » nées ainsi sur le terrain de l'*oïkos* et possédées soit par son chef, soit par des personnes qui en dépendent, forment un autre type de problème. En revanche, nous devrons considérer l'évolution qui conduit de l'*oïkos* à la domination patrimoniale lorsque nous analyserons les diverses formes de « domination ».

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CHAPITRE IV

Les relations communautaires ethniques

§ 1. *L'appartenance raciale.*

[234] L'« appartenance raciale », c'est-à-dire la possession de dispositions semblables, héritées et transmissibles par l'hérédité, réellement fondées sur la communauté d'origine, constitue une source bien plus problématique de l'activité communautaire que les faits exposés jusqu'ici. Naturellement, elle ne conduit à une « communauté » que si elle est ressentie subjectivement comme une caractéristique commune; ceci ne se produit que si un voisinage local ou une association de gens de races différentes sont liés à une façon d'agir commune (politique, le plus souvent) où, inversement, si les destins, quels qu'ils soient, communs à des individus de même race, s'allient à une *opposition* quelconque entre des individus de même race et des individus *manifestement* d'une autre race. L'activité communautaire qui en résulte est, d'ordinaire, purement négative : elle s'exprime par la ségrégation et le mépris ou, au contraire, elle se manifeste par la crainte superstitieuse de ceux qui, d'une manière frappante, sont d'une autre espèce. L'individu différent d'après son *habitus* extérieur peut « faire » et « être » ce qu'il veut, il est de toute façon méprisé en tant que tel ou, vice versa, il est adoré superstitieusement là où il reste constamment en état de supériorité. Toutefois, la répulsion est l'attitude primaire et normale. Mais 1° cette sorte de « répulsion » envers les individus différents n'est pas particulière aux porteurs d'éléments anthropologiques communs, sa mesure n'est nullement déterminée par le degré de parenté anthropologique, et surtout 2° cette répulsion ne se rattache nullement aux seules différences héréditaires, mais tout autant à d'autres différences apparentes de l'*habitus* extérieur.

Si le degré de différence raciale objective pouvait être déterminé de façon purement physiologique — entre autres, d'après le caractère plus ou moins normal de la procréation de bâtards — on pourrait être tenté de mesurer l'intensité de l'attraction ou de la répulsion raciales selon que les relations sexuelles se nouent volontiers ou se produisent rarement — selon

qu'elles sont, normalement, durables ou essentiellement temporaires et irrégulières. L'existence ou l'absence du *connubium* serait alors une conséquence normale de l'attraction ou de la répulsion raciales pour toutes les communautés où s'est développée une conscience de la différence « ethnique ». L'étude des rapports d'attraction ou de répulsion entre différentes communautés ethniques n'en est aujourd'hui qu'à ses débuts. Il ne fait aucun doute que les facteurs raciaux (donc déterminés par la communauté d'origine) jouent *aussi* un rôle, parfois décisif, dans l'intensité du commerce sexuel et la constitution de communautés conjugales. Mais finalement les millions de mulâtres des États-Unis, par exemple, parlent de façon suffisamment éloquente contre l'« innéité » de la répulsion raciale sexuelle, même lorsqu'il s'agit de races fort éloignées. Indépendamment de l'interdiction pure et simple des mariages interraciaux dans les États du Sud, l'horreur de tout rapport sexuel entre les deux races, qui s'est aussi récemment imposée aux Noirs, n'est que le produit des prétentions [235] de ceux-ci, nées de l'émancipation des esclaves, à être traités comme des citoyens égaux en droits. Cette horreur est donc conditionnée *socialement* par des tendances à monopoliser la puissance et l'honneur sociaux, selon un schéma que nous connaissons, qui, dans le cas présent, est en connexion avec la race. Le *connubium* en général, c'est-à-dire le fait que les descendants de communautés sexuelles permanentes soient admis par la communauté politique, sociale [*Stand*] ou économique du père à participer à l'activité commune et à ses avantages, dépend de multiples circonstances. Sous le règne du pouvoir domestique du père (nous en avons parlé ailleurs), il est laissé à l'entière discrétion de celui-ci d'accorder aux enfants nés d'une esclave des droits égaux [à ceux des enfants légitimes]. En outre, la sublimation du rapt des femmes par les héros faisait du mélange des races la règle de la couche dominante. Seulement, cette tendance à l'isolement monopoliste des communautés politiques, de classe ou autres, et à la monopolisation des chances de mariage, restreint de plus en plus ce pouvoir du père et crée la limitation rigide du *connubium* aux descendants de communautés sexuelles permanentes à l'intérieur de la communauté propre (de classe, politique, culturelle, économique), mais elle crée en même temps une consanguinité des plus effectives. Il est probable qu'en tout lieu l' « endogamie » d'une communauté est un produit secondaire de telles tendances — dans la mesure où, par ce terme, l'on n'entend pas le simple fait que les relations sexuelles permanentes se réalisent principalement sur la base de l'appartenance raciale à un groupement toujours de même composition, mais, au contraire, un processus de l'activité communautaire qui fait que seuls les descendants endogènes seront acceptés comme des membres égaux en droit de cette activité. (On ne devrait pas parler d'une endogamie de « parentage » [*Sippe*] ; elle n'existe pas, à moins que l'on ne veuille donner ce nom à des phénomènes tels que le lévirat et le droit successoral des filles, qui ont une origine secondaire, religieuse ou politique.) Le maintien de la pureté des types anthropologiques est très souvent la conséquence secondaire d'isolements de ce

genre, conditionnés comme toujours, que ce soit dans les sectes (Indes) ou chez les « peuples parias », c'est-à-dire au sein de communautés méprisées socialement et dont, néanmoins, le voisinage est recherché à cause des techniques spéciales dont elles ont le monopole.

D'autres motifs que la mesure de la parenté raciale objective contribuent à déterminer non seulement le fait que le lien du sang réel est pris en considération en tant que tel, mais aussi le degré de cette prise en considération. Aux États-Unis la moindre goutte de sang noir disqualifie absolument un individu, ce que ne fait pas une quantité plus considérable de sang indien. Sans aucun doute, la physionomie des noirs de sang pur paraît esthétiquement plus exotique encore que celle des Indiens; en outre, dans le cas des Noirs — à la différence des Indiens — entre en ligne de compte le souvenir qu'il s'agit d'un peuple esclave, par conséquent d'un groupe disqualifié socialement [*ständisch*]. Des différences sociales, donc inculquées par l'éducation, et, spécialement, des différences de « formation » (dans le sens le plus large du terme) constituent un obstacle beaucoup plus fort au *connubium* conventionnel que les différences du type anthropologique. Abstraction faite des cas extrêmes de répulsion esthétique, la simple différence anthropologique n'est, en général, décisive que dans une très faible mesure.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY

§ 2. *Origine de la croyance à la communauté* [Gemeinsamkeit] *ethnique. Communauté de langue et de culte.*

Que les différences ressenties comme des divergences frappantes, donc comme [des motifs] de séparation, reposent sur des « dispositions [naturelles] » ou sur la « tradition », c'est là un problème normalement sans importance en ce qui concerne leur efficacité sur l'attraction et la répulsion réciproques. Ceci, qui vaut pour le développement des communautés conjugales endogamiques, vaut aussi, à plus forte raison, pour l'attraction ou la répulsion dans les autres genres de « relations » [*Verkehr*], c'est-à-dire lorsque des relations amicales, mondaines ou économiques se nouent sans difficulté entre de tels groupes et que des communautés de toute sorte se forment facilement, [236] sur un pied d'égalité et de confiance mutuelle, ou bien si elles ne s'instaurent que difficilement, en usant de précautions qui annoncent la méfiance.

L'éclosion plus ou moins facile d'une *communauté de relations* sociales (au sens le plus large du terme) se rattache tout autant aux aspects extérieurs des différences d'habitudes de vie acquises pour un motif historique quelconque et accidentel qu'à l'hérédité raciale. Indépendamment du caractère inaccoutumé d'habitudes divergentes en tant que telles, l'élément souvent décisif, c'est le fait que le « sens » subjectif de la « coutume » [*Sitte*] divergente n'est pas pénétré parce que l'on ne possède pas la clé qui le permettrait. Mais, nous le verrons bientôt, toutes les répulsions ne peuvent être attribuées à l'absence d'une communauté de « compréhension ». Les différences dans la façon de porter les cheveux ou la barbe, l'habillement, la nourriture, la division habituelle du travail entre les sexes et, en général, toutes les différences qui sautent aux yeux peuvent être, dans certains cas, des motifs de répulsion et de mépris de la part d'individus qui pratiquent d'autres coutumes — sans que leur « importance » ou leur « insignifiance » présentent plus de différences de degré dans la sensation immédiate d'attraction ou de répulsion qu'elles ne le font dans les naïfs récits de voyages, ou chez Hérodote, ou dans l'ethnographie préscientifique la plus ancienne. De telles différences peuvent avoir un aspect positif en donnant à des individus de même espèce la conscience d'une vie en commun qui peut facilement devenir ensuite l'agent d'une communalisation, de la même façon que le fait d'ordinaire toute espèce de communauté — depuis le groupe domestique ou de voisinage jusqu'à la communauté politique et religieuse, porteuse de la coutume commune. Toutes les différences de « mœurs » peuvent alimenter un sentiment spécifique de l' « honneur » et de la « dignité » chez ceux qui les pratiquent. On oublie les motifs originels qui ont donné naissance aux diverses habitudes de vie et les contrastes se perpétuent en tant que « conventions ».

Toute communauté peut créer des coutumes, elle peut aussi réaliser —

de façon décisive dans certaines circonstances — la sélection des types anthropologiques; ceci peut se faire par l'élevage [*züchtend*], en donnant des chances favorables de vie et de survie, et par la reproduction de certaines qualités et de certains traits héréditaires. Ceci est valable à la fois pour l'égalisation intérieure [de la communauté] et la différenciation envers l'extérieur.

La tendance à l'isolement monopoliste — dont nous connaissons le schéma, — par rapport à ce qui lui est extérieur, peut être liée à un élément extérieur lui aussi. La force universelle d' « imitation » agit en général dans un sens qui fait que les types anthropologiques se modifient peu à peu par le mélange des races; de même, de simples habitudes traditionnelles changent d'ordinaire, d'un lieu à un autre, par transitions graduelles. Des frontières rigoureuses entre les zones de diffusion des habitudes de vie perceptibles de l'extérieur sont donc issues soit d'un isolement monopoliste conscient, attaché à de petites différences qu'il s'appliquait à entretenir et à approfondir, soit de migrations, pacifiques ou guerrières, de communautés qui, jusqu'alors, avaient vécu éloignées les unes des autres et qui avaient adapté leurs traditions à des conditions hétérogènes d'existence. Pareillement, des types raciaux produits par la sélection en vase clos et dont les différences sont frappantes se trouvent côte à côte, dans un voisinage rigoureusement limité par l'isolement monopoliste ou la migration.

Il ressort de ce qui précède que la similitude ou l'opposition de l'habitus et des habitudes de vie sont, en principe, tant dans leur origine que dans les variations de leur efficacité, soumis l'un et l'autre aux mêmes conditions de la vie en commun — peu importe qu'il s'agisse du patrimoine héréditaire ou traditionnel; même chose en ce qui concerne leur propre action formatrice sur la communauté. Leur distinction réside, d'une part, dans l'extrême différence de leur instabilité [*Labilität*] selon qu'il s'agit de l'hérédité ou de la tradition et, d'autre part, dans la limite fixe (bien que souvent inconnue dans le détail) de l'éclosion [*Anzüchtung*] de nouvelles qualités héréditaires — par rapport à celles-ci, en dépit des différences, de toute façon aussi fortes, de transmissibilité des traditions, ces dernières ont néanmoins une marge incomparablement plus grande pour accoutumer aux « mœurs ».

[237] Presque chaque type de vie en commun [*Gemeinsamkeit*] et d'opposition de l'habitus et des habitudes peut induire à croire subjectivement qu'il existe entre les groupes qui s'attirent ou qui se repoussent une parenté ou une extranéité d'origine. A vrai dire, toute croyance à une parenté clanique [*Stammverwandtschaft*] ne se fonde pas sur l'identité des mœurs et de l'habitus. Malgré de fortes divergences en ce domaine, pareille croyance peut aussi exister et une force formatrice de communauté peut se développer si cette croyance s'appuie sur le souvenir d'une migration réelle : colonisation ou émigration individuelle. Car la répercussion de l'adaptation à ce qui est habituel et aux souvenirs de jeunesse subsiste chez les émigrants et peut être la source du « sentiment du pays natal », même s'ils se sont si parfaitement adaptés à leur nouveau milieu qu'un retour dans leur patrie

d'origine leur serait insupportable (par exemple, pour la plupart des Germano-Américains).

Aux colonies, l'attachement intime du colon à sa patrie d'origine survit même à de très forts mélanges avec les indigènes et à des modifications considérables du patrimoine traditionnel aussi bien que du type ethnique héréditaire. Dans la colonisation politique, les facteurs décisifs sont le besoin de soutien politique et aussi, généralement, la permanence des alliances contractées par mariage, et enfin, dans la mesure où la « coutume » est demeurée inchangée, les relations commerciales qui, tant que l'état de besoin reste constant, peuvent subsister avec une intensité particulière entre la patrie d'origine et la colonie; et ce précisément dans les colonies situées dans des zones presque absolument exotiques et à l'intérieur de territoires politiquement étrangers.

La croyance à la parenté clanique — peu importe que cette croyance soit ou non fondée objectivement — peut avoir d'importantes conséquences, notamment pour la formation de communautés politiques. Nous appellerons groupes « ethniques », quand ils ne représentent pas des groupes de « parentage », ces groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation — peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement. La vie en commun [*Gemeinsamkeit*] « ethnique » se distingue de la « communauté de parentage » en ce que, précisément, elle n'est en soi qu'une vie « en commun » (à laquelle on croit) et non une « communauté » comme le parentage, à l'essence duquel appartient une activité communautaire réelle. La vie en commun ethnique (au sens où nous employons ce terme) n'est même pas une communauté mais seulement un élément qui facilite la formation de la communalisation [*Vergemeinschaftung*]. Elle favorise les communautés les plus diverses, surtout, l'expérience l'enseigne, la communalisation politique. D'autre part, la communauté, en premier lieu la communauté politique, éveille d'habitude — même dans ses articulations les plus artificielles — la croyance à la vie commune ethnique; cette croyance a tendance à persister après décadence de la communauté politique, à moins que ne lui fassent obstacle de vives différences de coutume, d'habitus ou, spécialement, de langue.

Cette forme « artificielle » de l'origine d'une croyance à la communauté ethnique correspond de tout point au schéma que nous connaissons de la transformation des sociations rationnelles en relations de communauté à caractère personnel. Lorsque l'activité rationnellement fonctionnalisée [*versachlicht*] de la communauté est peu diffusée, presque toute sociation — même créée sur un mode purement rationnel — attire une conscience de communauté qui se propage sous forme d'une fraternisation personnelle ayant pour base la croyance à la communauté « ethnique ». Les Grecs considéraient encore toute subdivision de la *polis*, si arbitraire fût-elle,

comme constituant un lien personnel, tout au moins avec la communauté de culte et souvent avec un ancêtre fictif. Les douze tribus d'Israël étaient des subdivisions de la communauté politique qui assumaient certaines prestations chaque mois à tour de rôle; de même pour les *phylai* grecques et leurs subdivisions. Mais ces dernières sont également considérées comme des « communautés d'origine » ethniques. Assurément, la subdivision originelle peut très bien avoir été liée à des différences ethniques déjà existantes. [238] Mais même lorsqu'elle avait été établie sur un mode entièrement rationnel, selon un schéma, en rompant avec les groupes anciens et en renonçant [pour eux] à l'unité territoriale — comme lors de la réforme de Clisthène — elle avait agi dans le même sens sur le plan ethnique. Cela ne signifie donc pas que la *polis* grecque était réellement ou originairement un état clanique ou racial [*Stammes- und Geschlechterstaat*], mais c'est un symptôme du faible degré de rationalisation de la vie communautaire des Grecs en général. Inversement, les vieilles subdivisions (*curiae*) schématiques des Romains n'ont attiré que dans une faible mesure cette signification religieuse qui fait naître l'illusion d'une origine ethnique : c'est là un symptôme de la plus grande rationalisation de la formation de la communauté politique romaine.

Si elle ne l'est pas toujours, du moins la communauté « ethnique » est-elle souvent la limite de la « communauté de relations sociales »; en retour, celle-ci n'est pas toujours identique à la communauté conjugale endogame car leurs domaines respectifs peuvent être de dimensions fort différentes. Leur étroite parenté a pour même fondement la croyance à un « honneur » spécifique auquel ne participent pas les étrangers : l' « honneur ethnique », dont nous discuterons plus loin l'affinité avec l'honneur d'un « groupe social » [*ständisch*]. Nous nous bornerons à quelques constatations. Toute recherche proprement sociologique devrait analyser les concepts d'une manière incomparablement plus fine que nous ne le faisons ici, où notre but est limité.

De leur côté, les communautés peuvent engendrer des sentiments de vie en commun [*Gemeinsamkeitsgefühl*] qui perdureront après la disparition de la communauté et seront alors senties comme « ethniques ». En particulier, de tels effets peuvent être produits par la communauté politique. Mais c'est plus immédiatement le cas des communautés porteuses d'un « patrimoine de civilisation de *masse* » qui fonde ou facilite la « compréhension » réciproque : la communauté de langue.

A n'en pas douter, un sentiment de communauté « ethnique » très spécifique et souvent d'une grande portée existe là où est demeuré vivace, pour quelque motif que ce soit, le souvenir de l'origine d'une communauté extérieure [formée] par une séparation pacifique ou une émigration à partir d'une communauté mère (colonie, *ver sacrum* ou processus analogue). Mais alors, ceci est conditionné par la communauté de souvenir politique ou — ce qui est plus fort au début — par l'attachement persistant aux anciennes communautés cultuelles, en outre par le renforcement continuel

des parentages [*Sippenverband*] et des autres formes de communalisation de la part de l'ancienne comme de la nouvelle communauté, ou par la persistance d'autres relations constamment perceptibles. Lorsque celles-ci manquent ou cessent, le sentiment de communauté « ethnique » fait défaut, lui aussi, même si la parenté de sang est étroite.

Si l'on tente d'établir quelles différences « ethniques » resteront une fois que l'on aura fait abstraction de la communauté linguistique qui est loin de toujours coïncider avec la parenté de sang objective, ou crue subjectivement, si l'on fait également abstraction de la communauté [*Gemeinsamkeit*] de croyance religieuse, indépendante elle aussi de la parenté de sang, et si l'on écarte provisoirement l'action des destins communs purement politiques, et de leur souvenir (objectivement du moins, ils n'ont rien à voir avec la parenté de sang), il restera alors, nous l'avons déjà dit, d'une part : les différences esthétiques frappantes de l'habitus extérieur; et d'autre part (sur le même plan que celles-ci) : les différences qui sautent aux yeux dans la *conduite quotidienne*. Étant donné que les séparations « ethniques » ont toujours pour motifs de très fortes différences extérieurement reconnaissables, il reste précisément ces choses qui, autrement, peuvent paraître d'une portée sociale restreinte.

Il est clair que la communauté linguistique et, à côté d'elle, la similitude de la réglementation rituelle de la vie conditionnée par des représentations religieuses semblables, sont partout des facteurs extraordinairement actifs du sentiment de parenté « ethnique »; et ceci spécialement parce que l' « intelligibilité » significative de la manière d'agir d'autrui est l'hypothèse la plus élémentaire de la communalisation. Mais laissons [239] ces deux éléments de côté et voyons ce qui reste alors. Il nous faut admettre aussi que de fortes différences aussi bien dialectales que religieuses n'excluent absolument pas les sentiments de communauté ethnique.

A côté des différences vraiment marquantes de la conduite économique de la vie, les différences des reflets extérieurs ont, de tout temps, joué un rôle important dans la croyance à la parenté ethnique : différences dans la façon typique de se vêtir, de se loger, de se nourrir, différences dans la division du travail entre les sexes et entre hommes libres et non libres. En somme, toutes les choses au sujet desquelles on se demande ce qui est considéré comme « convenable », et surtout celles qui touchent au sentiment de l'honneur et de la dignité de l'individu. En d'autres termes, toutes ces choses que nous retrouverons plus loin comme objets de différences spécifiques de la « condition sociale » [*ständisch*]. En réalité, la conviction — dont se nourrit l' « honneur ethnique » — de l'excellence des propres coutumes et de l'infériorité des coutumes étrangères est tout à fait analogue aux concepts d'honneur du « rang social » [*ständisch*]. L'honneur « ethnique » est l'honneur spécifique de masse parce qu'il est accessible à tous ceux qui appartiennent à la communauté d'origine à laquelle ils croient subjectivement. Le *poor white trash*, les Blancs des États du sud des États-Unis qui ne possédaient rien et qui menaient très souvent une vie misérable lorsque

manquaient les occasions de travail libre, étaient à l'époque de l'esclavage les véritables porteurs de l'antipathie raciale — totalement étrangère aux planteurs — parce que leur « honneur » social [*sozial*] dépendait directement du déclassement des Noirs. Et derrière toutes les oppositions ethniques se trouve naturellement, sous une forme quelconque, l'idée de « peuple élu » qui est simplement, transféré sur le plan horizontal, le pendant des différenciations « sociales » [*ständisch*]. Par contraste avec ces dernières, qui reposent toujours sur la subordination, l'idée de peuple élu tire précisément sa popularité du fait que chacun des membres de tous ces groupes qui se méprisent réciproquement peut, dans la même mesure, la revendiquer subjectivement pour lui-même. C'est pourquoi la répulsion ethnique se cramponne à toutes les différences imaginables en matière de « convenances » et en fait de « conventions ethniques ».

A côté des facteurs déjà mentionnés — qui, de toute façon, ne font qu'un avec l'ordre économique, — la façon de porter la barbe ou les cheveux et autres modes du même genre sont aussi saisies par le processus de conventionalisation (ce concept sera examiné ailleurs) et provoquent une répulsion « ethnique » parce qu'elles symbolisent l'appartenance ethnique. Il est vrai que la répulsion n'est pas toujours déterminée par la seule valeur « symbolique » des caractéristiques distinctives. Le fait que les femmes scythes enduisaient de beurre leur chevelure qui prenait bientôt une odeur rancie et que les Grecques oignaient la leur d'huile parfumée, rendait impossible d'un côté comme de l'autre, selon un témoignage antique, toute tentative de rapprochement social entre les dames de la bonne société. L'odeur du beurre devait être, à coup sûr, un motif de séparation plus fort que les différences raciales les plus frappantes; plus que n'aurait pu le faire la mythique « odeur de nègre » — autant que j'aie pu m'en rendre compte moi-même. Dans la formation de la croyance à la communauté « ethnique », les « qualités raciales ne sont prises en considération qu'en dernier ressort — lorsqu'on se trouve en face d'un type extérieur par trop hétérogène, non accepté esthétiquement — et non comme un facteur positif pour la formation de la communauté.

De grandes différences dans les « coutumes » jouent un rôle équivalent à celui de l'habitus héréditaire dans la formation des sentiments de communauté ethnique. Elles sont normalement provoquées — mises à part les différences linguistiques et religieuses — par les différentes conditions d'existence, économiques ou politiques, auxquelles un groupe d'hommes doit s'adapter. Si l'on élimine par la pensée ces points d'appui des différences de « coutumes » que constituent les frontières linguistiques précises, les communautés politiques ou religieuses nettement délimitées — en réalité, elles font souvent défaut dans de vastes espaces des continents africain et sud-américain, — on ne trouve plus que des transitions graduelles entre les « coutumes », il n'y a plus de frontières ethniques fixes en dehors de celles qui sont conditionnées par des différences radicales des aires d'extension. Les délimitations nettes de la sphère de validité de coutumes « ethnique-

ment » importantes [240], qui ne sont conditionnées ni politiquement, ni économiquement, ni religieusement, proviennent régulièrement de processus de migration ou d'expansion mettant en contact immédiat des groupes d'hommes qui jusqu'alors vivaient (de façon permanente, ou au moins temporaire) éloignés les uns des autres, donc qui étaient adaptés à des conditions très hétérogènes. Le contraste manifeste qui naît ainsi entre les conduites éveille d'ordinaire, de part et d'autre, la représentation d'une « altérité du sang » [*Blutsfremdheit*], tout à fait indépendamment de la situation objective.

Il est évidemment très difficile, en général, de déterminer les influences qu'exercent sur la formation des communautés les éléments « ethniques » au sens spécifique de ce terme (comme la croyance à la parenté de sang, ou son contraire, fondée sur la vie commune [*Gemeinsamkeit*]), ou encore les différences de l'effet extérieur produit par l'individu et sa façon de vivre ; dans chaque cas particulier leur importance reste aussi problématique.

La « coutume » « ethniquement » importante n'agit pas autrement que la coutume en général (nous parlerons ailleurs de l'essence de celle-ci). En liaison avec la similitude de coutume, la croyance à la parenté d'origine est apte à favoriser à l'intérieur du reste [de la communauté] la diffusion d'une activité de communauté reçue d'une partie des alliés « ethniques », car la conscience de la communauté encourage l'« imitation ». Ceci vaut particulièrement pour la propagande des communautés religieuses. Mais on ne peut aller au-delà de ces propositions vagues. Le contenu de l'activité de communauté possible sur une base « ethnique » reste indéterminé. A ce contenu correspond le peu de clarté de concepts tels que « peuplade », « tribu », « peuple » qui semblent faire allusion à une façon d'agir commune purement « ethnique » conditionnée par la croyance à une parenté de sang, chacun de ceux-ci étant d'habitude employé pour indiquer une subdivision ethnique du suivant (mais l'inverse aussi pour les deux premiers). Quand on utilise ces expressions on y ajoute très régulièrement l'idée d'une communauté politique actuelle, aussi lâche soit-elle, ou le souvenir d'une communauté passée conservée par l'épopée commune, ou encore l'idée d'une communauté de langue, de dialecte ou de culte. Spécialement, une quelconque communauté de culte a été dans le passé le phénomène concomitant typique d'une conscience de « tribu » ou de « peuple » fondée sur la croyance à une parenté de sang. Mais si une communauté politique, présente ou passée, manquait totalement à cette conscience, la délimitation extérieure de l'étendue de la communauté était, la plupart du temps, assez vague. Jusqu'à l'époque tardive des Burgondes, les communautés cultuelles des tribus germaniques étaient probablement des communautés politiques rudimentaires et, par conséquent, apparemment assez nettement délimitées. Par contre, l'oracle de Delphes était indubitablement le signe distinctif cultuel du monde hellénique en tant que « peuple ». Mais le dieu répondait aussi aux questions des Barbares et il agréait leur vénération. D'autre part, les Grecs qui participaient à l'administration sociétisée de son culte [*vergesell-*

schaftete Verwaltung] étaient peu nombreux et ils ne comptaient nullement parmi les plus puissants de leurs communautés politiques. En tant qu'exposant du « sentiment tribal », la communauté de culte est donc en général soit un reliquat d'une communauté plus restreinte, politique le plus souvent, désagrégée par la scission et la colonisation, soit — comme pour l'Apollon delphique — plutôt le produit d'une « communauté de civilisation » provoquée par des conditions non purement « ethniques », conditions qui, de leur côté, donnent naissance à la croyance à la communauté de sang. Le processus historique tout entier montre avec quelle extraordinaire facilité c'est surtout l'activité communautaire politique qui produit l'idée de la « communauté de sang » — quand des différences par trop frappantes du type anthropologique ne lui font pas obstacle.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY

§ 3. *Le rapport avec la communauté politique.* « *Tribu* » [Stamm] *et* « *peuple* ».

Naturellement, la tribu n'est clairement délimitée par rapport à ce qui lui est extérieur que si elle constitue une subdivision d'un corps politique. Mais alors cette délimitation est aussi, [241] le plus souvent, créée artificiellement par la communauté politique. Les chiffres ronds accolés d'habitude aux tribus en sont l'indice, par exemple la subdivision, déjà mentionnée, du peuple d'Israël en douze tribus, ou encore les trois tribus doriennes et les *phylai*, variables en nombre, des autres Grecs. Elles ont été de nouveau subdivisées artificiellement à l'occasion de la fondation ou de la réorganisation d'un corps social [*Gemeinwesen*] et la « tribu » n'est donc ici qu'un produit artificiel de la communauté politique bien qu'il attire aussitôt à lui tout le symbolisme de la communauté de sang, en particulier le culte clanique. L'éclosion d'un sentiment commun spécifique réagissant dans le sens de la parenté de sang à l'intérieur de structures [*Gebilde*] politiques délimitées de façon artificielle est, de nos jours encore, un phénomène assez courant. Les structures politiques les plus schématiques, par exemple les « États » des États-Unis aux frontières rectilignes qui suivent un parallèle, font montre d'une conscience particulariste très développée : il n'est pas rare que des familles new-yorkaises entreprennent le voyage de Richmond, à seule fin que l'enfant qu'elles attendent naisse là et puisse se dire « virginien ». L'aspect artificiel de pareilles délimitations n'exclut certes pas que, par exemple, les *phylai* grecques aient eu, à l'origine, une existence autonome, en quelque lieu et sous quelque forme que ce fût, et qu'ensuite cette subdivision de la *polis* les avait rattachées à elle de façon schématisante lorsqu'elles furent réunies en une alliance politique. Mais alors, la consistance de ces tribus (on ne les appelait pas *phylai* mais *ethnos*) qui existaient avant la *polis*, avait été ou bien identique aux communautés politiques correspondantes qui se socïétisèrent ensuite en *polis*, ou bien, quand ce n'était pas le cas, il est à présumer que, la plupart du temps, la tribu politiquement inorganisée — en tant que « communauté de sang » à laquelle on croyait — vivait du souvenir qu'elle avait été autrefois porteuse d'une activité communautaire politique, probablement le plus souvent occasionnelle, concrétisée par une expédition isolée de conquête ou par la défense contre une expédition semblable venue de l'extérieur. Ce souvenir devenait précisément prioritaire par rapport à la « tribu ».

Étant donné ce que nous venons de dire, le fait que la « conscience tribale » soit, en règle générale, conditionnée d'abord par des destins politiques communs et non par l'« origine » [ethnique] peut être très fréquemment la source de la croyance à une appartenance « ethnique » commune. Toutefois, ce n'est pas l'unique, car la communauté de la « coutume » peut avoir les origines les plus diverses et, finalement, provenir dans une large mesure de l'adaptation aux conditions naturelles extérieures et de l'imitation [à l'inté-

rieur] d'un groupe de voisinage. Mais pratiquement l'existence d'une « conscience tribale » a, de nouveau, une signification spécifiquement politique : faire face à une menace de guerre venue de l'extérieur ou à une stimulation suffisante de l'activité belliqueuse vers l'extérieur. Sur cette base une activité politique communautaire se produit avec une particulière facilité, action de ceux qui se sentent subjectivement « frères [*stammesgenossen*] » (ou « compatriotes ») apparentés par le sang. L'embrasement potentiel de la volonté d'action politique n'est donc pas l'unique réalité, mais l'une de celles qui, en dernière analyse, se cachent derrière le concept — au contenu d'ailleurs ambigu — de « tribu » et de « peuple ». Malgré le manque de toute sociation qui y vise [*einstellen*], cette action politique occasionnelle peut évoluer jusqu'à devenir, dans le cas d'une attaque guerrière, un devoir de solidarité pour les compatriotes ou compagnons de tribu — devoir ayant la validité d'une norme « morale » dont la violation, même s'il n'existe nul « organe » de la tribu, entraîne pour les communautés politiques impliquées le sort des tribus de Segestes et d'Inguiomer * (expulsion hors de leur territoire). Le passage de ce qui est simplement « habituel » à ce qui est accoutumé et, pour cette raison, « impératif » [*Gesollte*] est particulièrement fluide en ce domaine, même lorsque les circonstances sont favorables. Somme toute, nous trouvons réunis dans l'activité communautaire conditionnée « ethniquement » des phénomènes qu'une considération sociologique vraiment exacte — ce que nous ne nous proposons pas ici — se devrait de distinguer avec soin : [242] l'action subjective effective des « coutumes » conditionnées par les dispositions naturelles d'une part, et par la tradition d'autre part; la portée de tous les divers contenus des « coutumes »; la réaction des communautés linguistique, religieuse, politique, tant passées qu'actuelles sur la formation des coutumes; la mesure dans laquelle de telles composantes singulières éveillent l'attraction ou la répulsion et, en particulier, la croyance à la communauté ou à l'extranéité de sang, les diverses conséquences qui en découlent pour l'action, pour les rapports sexuels de toute sorte, pour les chances diverses qu'ont les différentes espèces d'activités communautaires de se développer sur le terrain de la communauté de coutume ou de la croyance à la parenté de sang — toutes choses qui devraient être examinées séparément. Ce faisant, nous serions certainement amenés à jeter par-dessus bord le concept général d'« ethnie » parce que c'est un terme fourre-tout inutilisable pour une recherche véritablement exacte. Mais nous ne faisons pas de la sociologie pour la sociologie, c'est pourquoi nous nous contenterons de montrer brièvement les ramifications des problèmes qui se cachent derrière ce phénomène présumé parfaitement homogène [*einheitlich*].

Ce concept de communauté « ethnique » qui se volatilise lorsqu'on tente de le conceptualiser avec précision correspond à cet égard, jusqu'à un certain point, dès que nous cherchons à le concevoir sociologiquement, à l'un des concepts qui, pour nous, sont les plus chargés de sentiments pathétiques : celui de « nation ».

§ 4. *Nationalité et prestige de civilisation.*

De même que « peuple » au sens « ethnique » courant, le terme de « nationalité » suggère normalement l'idée vague que ce qui est ressenti en tant que « commun » devrait avoir pour base une communauté d'origine bien que, dans la réalité des faits, des hommes se considèrent comme des compatriotes tout en étant — non seulement parfois, mais fréquemment — plus éloignés par leur origine [ethnique] qu'ils ne le sont d'autres hommes de nationalité différente, voire ennemie. Par exemple, il peut exister des différences de nationalité bien qu'une étroite parenté d'origine soit indubitable, simplement parce qu'il existe des différences de confession religieuse, comme entre Serbes et Croates. La croyance à l'existence d'une vie en commun [*Gemeinsamkeit*] « nationale », et à l'activité communautaire qui se fonde sur elle, a des motifs réels très divers. Aujourd'hui, dans notre époque de luttes « linguistiques », leur base normale est surtout la « communauté de langue ». Naturellement, elle possède plus de contenu que la simple « communauté de langue »; ce contenu peut être cherché dans le résultat spécifique vers lequel son activité communautaire est dirigée, et ce résultat ne peut être que l'association politique indépendante. De nos jours, en effet, l' « État national » est devenu conceptuellement identique à l' « État » sur la base de l'unité linguistique. Dans la réalité, à côté de groupes politiques ayant un caractère moderne sur une base « nationale » dans ce sens linguistique, on en rencontre d'autres, en nombre considérable, qui englobent plusieurs communautés linguistiques et qui, la plupart du temps mais pas toujours, accordent un traitement de faveur à l'une de ces langues [en l'utilisant seule] pour les rapports politiques. Mais la communauté de langue ne suffit pas non plus à ce que l'on appelle « sentiment national » — concept que nous ne définirons pas pour l'instant; les Irlandais, les Suisses et les Alsaciens germanophones en sont la preuve : ceux-ci ne se sentent pas — du moins au sens plein du terme — membres de la « nation » définie par leur langue. D'autre part, les différences de langue ne constituent pas un obstacle absolu pour le sentiment de communauté « nationale » : les Alsaciens de langue allemande se sentaient jadis et se sentent aujourd'hui encore, en grande majorité, partie intégrante de la « nation » française. Mais toutefois pas au sens plein, pas à la façon des Français de langue française. Il existe donc des « degrés » de l'univocité qualitative de la croyance à la vie en commun « nationale ». Parmi les Alsaciens allemands la sensation largement répandue d'avoir quelque chose en commun [*Gemeinsamkeit*] avec les Français est conditionnée non seulement par une certaine communauté [*Gemeinsamkeit*] [243] de « coutumes » et de certains biens de la « culture des sens » — sur lesquels Wittich, notamment, a attiré l'attention, — mais aussi par des souvenirs politiques. Pour s'en convaincre il suffit d'une visite au musée de Colmar, riche de ces reliques aussi banales pour

l'étranger indifférent que pathétiques pour l'Alsacien : drapeaux tricolores, casques militaires, casques de pompiers, décrets de Louis-Philippe et surtout reliques de la Révolution. Cette communauté s'est fondée sur des destins politiques communs et aussi, indirectement, sociaux, que les masses tenaient en haute estime en tant que symboles de la destruction de la féodalité; leur légende est l'équivalent de la légende héroïque des peuples primitifs. La « grande nation » avait délivré de la servitude féodale, elle était réputée porteuse de la « Civilisation », sa langue était la langue même de la Civilisation, et l'allemand, un « dialecte » pour l'usage quotidien. Ainsi, l'attachement éprouvé pour ceux qui parlent la langue de la Civilisation est une attitude intérieure spécifique visiblement apparentée au sentiment de communauté fondé sur la communauté linguistique mais qui, pourtant, ne lui est pas identique bien qu'il repose sur une « communauté culturelle » partielle et sur les souvenirs politiques. D'autre part, jusqu'à une date récente[a] aucun « sentiment national » polonais conscient n'était répandu — du moins dans une mesure notable — parmi les Polonais de Haute-Silésie, sentiment national étant pris ici dans le sens de contraste avec le groupe politique prussien, essentiellement fondé sur la communauté de la langue allemande. C'étaient des « Prussiens » loyaux mais passifs, tant ils s'intéressaient peu au groupe politique national de l'« Empire allemand ». Dans leur masse du moins, ils n'éprouvaient nul besoin conscient — ou fort en quelque façon que ce soit — de se séparer de leurs concitoyens de langue allemande. Le « sentiment national » qui se développe sur le terrain de la communauté linguistique faisait donc ici totalement défaut; de plus, on ne pouvait encore parler d'une « communauté culturelle », étant donné le manque de culture. Chez les Allemands de la Baltique ne sont répandus ni « sentiment national », au sens d'une valorisation positive de la communauté de langue avec les Allemands en tant que tels, ni aspiration vers une union avec l' « Empire allemand », ce dont ils auraient plutôt horreur[b]. Par contre, ils se tiennent très nettement à l'écart du milieu slave, en particulier du russe. On en trouve la raison pour une part, et cela dans une très grande mesure, dans les contrastes de « rang social » [*ständisch*], et pour une autre part dans des motifs d'opposition, d' « incompréhension » réciproque et de mépris pour les « coutumes » et les patrimoines culturels respectifs. Malgré cela, et même en partie à cause de cela, ils professaient principalement une profonde, une loyale fidélité de vassaux envers la dynastie régnante, ils se sont montrés aussi intéressés que n'importe quel « Russe national » à la puissance de la communauté politique gouvernée par cette dynastie et ils l'ont eux-mêmes pourvue de fonctionnaires (en retour, celle-ci a avantagé économiquement les nouvelles générations). Tout ce que l'on pourrait appeler « sentiment national » au sens moderne, orienté sur la langue ou même la civilisation, manque donc également ici. Il en va de

a. Écrit avant la première guerre mondiale (Éd.).
b. Écrit avant la première guerre mondiale (Éd.).

même que pour les prolétaires polonais : la loyauté envers la communauté politique est répandue et elle fusionne avec un sentiment de communauté qui se limite à l'intérieur de la communauté linguistique locale existante, mais est fortement influencé par la condition sociale [*ständisch*]. Du point de vue de la hiérarchie sociale aussi, il n'existe plus aucune unité, même si les contrastes ne sont pas aussi brutaux qu'ils l'ont été dans la population blanche du sud des Etats-Unis. Mais les contradictions internes de classe et de rang [*ständisch*] reculent d'abord en face de la commune menace que constitue la communauté de langue. Et finalement il y a des cas où la dénomination [de sentiment national] ne convient pas, comme par exemple pour le sentiment de communauté des Suisses et des Belges ou, disons, des Luxembourgeois et des habitants du Liechtenstein. Lorsqu'il s'agit d'attribuer cette dénomination, notre perplexité involontaire ne provient pas de la médiocrité quantitative du groupe politique — les Hollandais sont pour nous une « nation », — elle vient du renoncement conscient à la « puissance » de la part de ces unités politiques « neutralisées ». Les Suisses ne constituent en aucune manière [244] une véritable « nation » si l'on considère la communauté linguistique ou culturelle au sens de participation à un patrimoine culturel, artistique ou littéraire commun. Le sentiment de communauté fortement répandu chez eux malgré cela, malgré aussi tous les relâchements récents, n'est pas motivé par la seule loyauté envers la chose politique commune, mais aussi par la particularité des « coutumes ». Quelle que soit la situation objective, ces coutumes sont, dans une très large mesure, senties subjectivement comme communes. De leur côté, elles apparaissent très fortement conditionnées par les oppositions de structures sociales — par conséquent aussi, l'existence séparée paraît leur seule garantie. Oppositions de structures senties spécialement par rapport à l'Allemagne, mais aussi, en général, par rapport à toute « grande » formation politique — militariste par là même qu'elle est grande, — avec les conséquences qui en découlent pour la structure interne du pouvoir. De nos jours, pareillement, la loyauté des Canadiens français à l'égard de la communauté politique anglaise est conditionnée avant tout par une profonde antipathie envers les conditions structurelles économiques et sociales et les mœurs des Etats-Unis voisins; en comparaison, le fait d'appartenir au Canada prend la valeur d'une garantie des caractères traditionnels. On pourrait facilement multiplier les exemples, et toute recherche sociologique exacte en accroîtrait encore le nombre. Elle montrerait que le sentiment d'avoir quelque chose en commun [*Gemeinsamkeitsgefühl*], désigné par le terme collectif de [sentiment] « national », n'est en rien univoque, mais qu'il peut être alimenté par des sources des plus diverses : les différences des articulations économiques et sociales et celles de la structure interne du pouvoir avec leurs influences sur les « mœurs » peuvent jouer un rôle, mais pas nécessairement — car à l'intérieur de l'Empire allemand elles sont diversifiées à l'extrême; les souvenirs politiques communs, la confession religieuse et finalement la communauté linguistique peuvent

agir en tant que sources. En outre, l'habitus conditionné par la race peut agir lui aussi. Ce dernier, souvent, d'une manière particulière. Aux États-Unis, les Blancs pensent qu'il est difficile qu'un « sentiment national » commun les unisse aux Noirs, tandis que les Noirs avaient et ont un « sentiment national » américain, tout au moins dans le sens qu'ils prétendent y avoir droit. Et pourtant, chez les Suisses, par exemple, l'orgueilleuse conscience qu'ils ont de leur caractère propre, qu'ils sont prêts à défendre envers et contre tout, n'est ni en qualité ni en quantité moins répandue que dans n'importe quelle nation quantitativement « grande » axée sur la « puissance ». Le concept de « nation » nous renvoie constamment à la relation avec la « puissance » politique. Il est donc évident, si tant est que « national » signifie quelque chose d'unitaire, que ce sera aussi une sorte de passion [*Pathos*] spécifique. Dans un groupe d'hommes unis par la communauté de langue, de confession religieuse, de mœurs ou de destin, cette passion se liera à l'idée d'une organisation du pouvoir politique déjà existante ou ardemment désirée qui leur soit propre, et elle sera d'autant plus spécifique que l'accent aura été placé davantage sur la « puissance ». Cet orgueil passionné de la « puissance » politique possédée par la communauté ou cette aspiration pathétique à une « puissance » politique abstraite possédée en tant que telle peuvent être plus largement répandus dans une communauté « petite » en quantité — ainsi de la communauté linguistique des Hongrois, des Tchèques, des Grecs d'aujourd'hui — que dans une autre communauté qualitativement homogène et, en outre, quantitativement plus grande comme, par exemple, celle des Allemands d'il y a cent cinquante ans; c'était alors, pareillement, une communauté essentiellement linguistique, mais elle n'avait aucune prétention à la puissance « nationale ».

CHAPITRE V

Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion)

§ 1. *L'origine des religions.*

[245] Le comportement communautaire à motifs religieux ou magiques est, à l'origine, tourné vers l'ici-bas. — La croyance aux esprits. — Naissance des puissances « suprasensibles ». — Naturalisme et symbolisme. — Monde des dieux et dieux fonctionnels. — Culte des ancêtres et prêtrise domestique. — Dieux de groupes politiques et dieux locaux. — Monothéisme et religiosité quotidienne. — Universalisme et monothéisme. — Coercition du dieu, magie et culte.

Définir la religion, dire ce qu'elle « est », est impossible au début d'une étude comme celle-ci. Tout au plus pourra-t-on le tenter à la fin. Nous n'avons pas non plus à nous occuper de l' « essence » de la religion. Notre tâche est d'étudier les conditions et les effets d'une espèce particulière de façon d'agir en communauté. Le processus extérieur du comportement religieux revêt des formes extrêmement diverses dont la compréhension ne peut être atteinte qu'à partir d'expériences subjectives, de représentations, des fins poursuivies par les individus — c'est-à-dire à partir de la « signification » de ce comportement.

Les formes les plus élémentaires du comportement motivé par des facteurs religieux ou magiques sont orientés vers le monde d'*ici-bas*. Les actes prescrits par la religion ou la magie doivent être accomplis « afin d'avoir [...] bonheur et longue vie sur la terre » [*Deut.* IV, 40]. Même les sacrifices humains, choses extraordinaires chez un peuple vivant en cités, étaient pratiqués dans les villes maritimes de la côte phénicienne sans qu'on en attendît rien dans l'au-delà. En outre, les actes motivés par la religion ou la magie sont des actes, au moins relativement, rationnels, en particulier sous leur forme primitive : ils suivent les règles de l'expérience même s'ils ne sont pas nécessairement des actes selon des moyens et des fins. De même que le frottement du morceau de bois fait jaillir l'étincelle, la mimique de l'homme de l'art attirera la pluie du ciel. Les étincelles produites en

frottant le morceau de bois sont des effets tout aussi « magiques » que la pluie produite par les manipulations du faiseur de pluie. Il ne faut donc pas rejeter hors du domaine des conduites finalistes de la vie quotidienne les façons d'agir ou de penser religieuses ou magiques, d'autant que les buts des actes magiques et religieux sont surtout économiques.

Nous autres seulement, du point de vue de notre conception actuelle de la nature, distinguons là, objectivement, des imputations causales « justes » ou « fausses »; nous considérons ces dernières comme irrationnelles et les actes correspondants comme de la « magie ». Celui qui se livre à une activité magique ne fera de différence que selon que le phénomène dérogera plus ou moins du quotidien. Par exemple, une pierre quelconque ne peut pas servir de fétiche. Le premier venu n'a pas la faculté de tomber en extase, donc de produire, conformément à l'expérience [des primitifs], ces effets météorologiques, thérapeutiques, divinatoires, télépathiques qu'elle seule permet d'obtenir. Ce sont surtout, sinon exclusivement, ces pouvoirs *extraordinaires* qui ont été désignés par des noms particuliers tels que *mana*, *orenda* et l'iranien *maga* (d'où : magie). Nous donnerons désormais le nom de « charisme » à ces pouvoirs extraordinaires.

Le charisme peut être [246] de deux sortes. Ou bien c'est un don adhérant purement et simplement à un objet ou à une personne qui le possède par nature, et il ne peut être acquis d'aucune manière : dans ce cas seulement il mérite ce nom dans toute la force du terme. Ou bien il peut être produit artificiellement dans un objet ou une personne par quelque moyen extraordinaire. Cette médiation suppose implicitement que les pouvoirs charismatiques ne peuvent se développer que dans les personnes ou les objets qui les possèdent en germe mais que ce germe peut demeurer caché si on ne l'incite pas à se développer en l' « éveillant » — au moyen de l' « ascèse », par exemple. Ainsi, à ce stade, toutes les formes de la doctrine religieuse de la grâce sont déjà en germe, depuis la *gratia infusa* jusqu'à la plus rigide justification par les œuvres. Cette représentation strictement naturaliste (récemment appelée préanimiste) persiste obstinément dans la religiosité populaire. Nulle décision des conciles prononçant la séparation de l' « adoration » de Dieu de la « vénération » des images de saints — définies comme de simples instruments de dévotion — n'a jamais pu empêcher les habitants du sud de l'Europe de rendre responsable l'image du saint elle-même et de la couvrir de crachats lorsque, en dépit des manipulations usuelles, le résultat escompté ne s'est pas manifesté.

Généralement, dans tout ceci un processus d'abstraction s'est déjà effectué qui n'est simple qu'en apparence : la représentation d'entités qui se cachent « derrière » le comportement des objets naturels, des objets façonnés, des animaux, des hommes doués de charisme et qui d'une façon ou d'une autre en déterminent le comportement, c'est-à-dire la *croyance aux esprits*. Tout d'abord, l' « esprit » n'est ni âme, ni démon, ni dieu, mais quelque chose d'indéterminé : matériel et pourtant invisible, impersonnel et pourtant doté d'une espèce de vouloir. Il confère son efficacité spécifique

à l'être concret dans lequel il pénètre et duquel il peut sortir d'une façon quelconque — alors l'instrument devient inutilisable, le charisme du magicien fait long feu, — il peut se perdre dans le néant ou entrer dans un autre être humain ou dans un autre objet.

Il ne paraît pas possible de démontrer que les circonstances économiques générales soient une condition préalable du développement de la croyance aux esprits. Comme toutes les abstractions en ce domaine, cette dernière a été grandement favorisée par le fait que les charismes « magiques » ne sont possédés que par ceux qui ont une qualification particulière. C'est là le fondement de la plus vieille de toutes les « professions » [*Beruf*], celle du magicien professionnel. Par opposition avec l'homme ordinaire, le « profane » au sens magique du terme, le magicien est l'homme dont la qualification charismatique est permanente. En particulier, il a pris à bail en tant qu'objet d'une « entreprise » [*Betrieb*] la persistance dans un état qui représente ou médiatise spécifiquement le charisme, à savoir l'*extase*. L'extase est un état auquel le profane n'accède qu'occasionnellement. Au contraire de la magie rationnelle, l'*orgie* est la forme sociale sous laquelle l'extase se produit, c'est la forme primitive de la communalisation religieuse. Mais l'orgie n'est qu'une activité occasionnelle, tandis que l'« entreprise » permanente du magicien est indispensable pour la direction de l'orgie.

Étant donné les besoins de la vie quotidienne, le profane ne connaît l'extase que comme une ivresse nécessairement occasionnelle. Pour la produire on peut employer toutes les boissons alcooliques, le tabac et les narcotiques similaires et, en dehors de ceux-ci, surtout la musique. A côté de l'influence rationnelle exercée sur les esprits dans l'intérêt de l'économie, la façon dont on utilise l'extase constitue le deuxième objet important — toutefois secondaire — pour le développement historique de l'art du magicien, — art qui, par sa nature même, est devenu presque partout une doctrine secrète. En raison des expériences vécues par le magicien au cours des états orgiaques et, certainement dans une grande mesure, sous l'influence de sa pratique professionnelle, l'évolution de la pensée se porte d'abord vers une conception de l'« âme » qui fait de celle-ci une entité différente du corps, présente derrière, auprès ou dans les objets naturels, de même que quelque chose se cache dans le corps humain et l'abandonne dans le rêve, l'évanouissement, l'extase ou la mort.

On ne peut traiter ici de la diversité des rapports possibles entre ces entités et les choses derrière lesquelles elles se cachent ou avec lesquelles elles sont liées en quelque façon. Elles peuvent « habiter » de façon plus ou moins durable et exclusive auprès ou à l'intérieur d'un objet concret ou d'un [247] processus. Ou, inversement, elles peuvent « s'approprier » d'une manière quelconque des processus et des choses déterminés, ou des catégories de choses, et disposer ainsi de façon décisive de leur comportement et de leur efficacité. Ces conceptions et d'autres semblables sont, à proprement parler, « animistes ». Ou bien, degré d'abstraction ultérieur atteint progressivement, elles peuvent « s'incarner » temporairement dans des plantes, des animaux

ou des humains. Ou enfin, degré suprême de l'abstraction, rarement atteint, elles peuvent être seulement « symbolisées » par eux et être conçues comme des êtres vivant selon leurs propres lois mais normalement invisibles. Naturellement, entre ces stades il existe un bon nombre de transitions et de combinaisons. Déjà, les formes d'abstraction les plus simples renferment le principe de la notion de puissances « suprasensibles » pouvant intervenir dans le destin des hommes, de la même manière qu'un homme peut influer sur le destin du monde qui l'entoure.

[A ce stade,] les « dieux » et les « démons » ne sont encore en rien personnels ni permanents, ils n'ont pas même toujours un nom. Un « dieu » peut être conçu comme une force qui contrôle le cours d'un processus concret particulier (les « dieux de l'instant » d'Usener) et auquel personne ne pense plus jusqu'à ce que le processus en question se répète. Inversement, le dieu peut être le pouvoir qui continue d'émaner d'un grand héros après sa mort. La personnification ou la dépersonnalisation peuvent être un développement ultérieur dans un cas particulier. Nous trouvons aussi des dieux sans nom propre, désignés seulement d'après le processus qu'ils contrôlent. Peu à peu, lorsque cette désignation n'est plus comprise par suite de variations sémantiques, elle prend le caractère d'un nom propre. Inversement, les noms propres de chefs puissants ou de prophètes sont devenus les désignations de divinités, procédé à partir duquel, à l'inverse, le mythe crée de nouveau le droit de transformer les appellations purement divines en noms personnels de héros divinisés. Il dépend des circonstances les plus diverses qu'une conception donnée d'une « divinité » devienne durable et puisse toujours être abordée, dans des occasions semblables, par des moyens magiques ou symboliques. Mais en premier lieu cela dépend de la forme sous laquelle la pratique magique du devin ou l'attachement personnel d'un potentat séculier acceptent le dieu en question en raison de leurs expériences propres.

Nous enregistrons simplement ici le fait que le résultat de ce processus est l'origine, d'une part, de l'« âme », d'autre part, des « dieux » et des « démons », donc des puissances « surnaturelles ». Régler leurs rapports avec les hommes constitue le domaine de l'*activité « religieuse »*. Au début, l'« âme » est une entité ni personnelle ni impersonnelle. Et cela non seulement parce qu'elle est très fréquemment identifiée, de façon naturaliste, avec quelque chose qui n'est plus là après la mort, avec le souffle ou les battements du cœur dans lequel elle réside (en mangeant le cœur de son ennemi on peut, par exemple, s'en approprier le courage). Mais surtout parce que, souvent, elle n'est en rien homogène. Ainsi, l'âme qui abandonne un homme durant le rêve est différente de celle qui l'abandonne dans l'extase, quand le cœur bat dans la gorge et que le souffle est court; différente aussi de celle qui habite son ombre. Elle diffère également de celle qui, après la mort, habite dans le cadavre ou à proximité de celui-ci, tant qu'il subsiste encore quelque chose de lui, et qui continue d'exercer son influence, d'une façon ou d'une autre, dans le lieu de son séjour habituel, voyant avec colère ou envie les héritiers jouir de tout ce qui naguère appartenait au mort. Dif-

férente encore, l'âme qui, menaçante ou conseillère, apparaît aux descendants, en rêve ou sous forme de vision, ou celle qui entre dans quelque animal ou dans un autre homme — de préférence, dans le corps d'un nouveau-né, apportant, selon le cas, bienfaits ou maléfices. La conception de l'« âme » en tant qu'unité autonome opposée au « corps » n'est pas universellement acceptée, même par les religions de salut — certaines de celles-ci (le bouddhisme) la rejettent purement et simplement.

[248] Ce n'est pas la personnalité, l'impersonnalité ou la suprapersonnalité des puissances « suprasensibles » qui sont en premier lieu l'aspect spécifique de tout ce développement. Ce qui maintenant joue un rôle dans la vie, ce ne sont plus seulement les processus qui se déroulent ou les choses qui sont là, mais également d'autres facteurs qui « signifient » quelque chose, et précisément parce qu'ils le signifient. La magie se transforme ainsi de manipulation directe des forces en activité « symbolique ».

En dehors de l'angoisse physique directe produite par le cadavre — elle se manifeste aussi chez les animaux — qui a si souvent déterminé les formes d'inhumation (position accroupie, crémation), la conviction s'est imposée qu'il fallait rendre les âmes des morts inoffensives. On devait donc les éloigner ou les reléguer dans la tombe et leur procurer en ces lieux une existence supportable, ou bien apaiser leur envie à l'égard des biens des vivants, ou enfin s'attirer leur bienveillance pour vivre en paix avec elles. Parmi les multiples pratiques magiques relatives aux morts, celle qui voulait que tous les biens personnels du défunt le suivissent dans la tombe a eu des conséquences économiques de la plus grande portée. Cette pratique fut peu à peu atténuée par la prescription qui ordonnait d'éviter de toucher aux biens du mort, du moins pendant un certain temps; fréquemment, les survivants devaient aussi éviter de jouir de leurs propres biens de peur d'exciter l'envie du défunt. Les règles du deuil chinois conservent encore entièrement ce sens avec ses conséquences également irrationnelles dans le domaine économique et politique (par exemple, une charge était considérée au même titre qu'une possession — prébende; sa gestion était à éviter en période de deuil).

Dès que s'est développée [la notion d']un royaume des âmes, des démons et des dieux, existant dans l'arrière-monde, insaisissable par les sens de la vie quotidienne, accessible seulement par la médiation de symboles et de significations, l'existence de ce royaume apparaissait toujours vague et franchement irréelle, ce qui n'a pas été sans réagir sur l'art de la magie. Si derrière les événements et les choses réels se cache quelque chose d'autre, de particulier, de spirituel dont ils ne sont que le symptôme, ou même le symbole, ce n'est pas sur ceux-ci qu'il faut tenter d'influer. Ce sont les puissances qui s'extériorisent par eux qu'il faut influencer à l'aide de moyens qui puissent parler à un esprit ou à une âme, donc de moyens qui « signifient » quelque chose : les symboles. Ensuite, il ne s'agit plus que de la vigueur que les experts professionnels de ce symbolisme peuvent donner à leur croyance et à l'élaboration intellectuelle de celle-ci, donc de la puissance que

les magiciens ont conquise à l'intérieur de la communauté en raison de l'importance que revêt la magie pour le caractère distinctif de l'économie et de la force de l'organisation qu'ils ont réussi à créer. Un raz de marée d'activité symbolique emporte le naturalisme primitif. Tout ceci aura par la suite des conséquences de portée considérable.

Si le mort n'est accessible qu'au moyen d'actions symboliques et si le dieu ne se manifeste qu'en symboles, le cadavre pourra alors se contenter de symboles au lieu de réalités. Pains de proposition, figurines représentant les femmes et la domesticité remplacent les sacrifices réels : le papier-monnaie le plus ancien ne servait pas à payer les vivants mais les morts. La même substitution s'opère dans les rapports avec les dieux et les démons. En dehors de la vertu réelle ou supposée qui leur est inhérente, les choses et les événements assument de plus en plus de « significations » et l'on cherche à obtenir des résultats concrets par une manière d'agir symbolique.

Chaque comportement purement magique qui s'est révélé efficace, au sens naturaliste, sera naturellement répété sous la même forme avec une rigoureuse fidélité. Ce principe s'étend à tout le domaine des significations symboliques. Dévier le moins du monde de la méthode dont l'efficacité a été reconnue peut rendre celle-ci inefficace. Tous les champs de l'activité humaine sont entraînés dans le cercle magique des symboles. C'est pour cette raison que, même à l'intérieur des religions rationalisées, l'on préfère supporter les oppositions les plus violentes en fait de convictions purement dogmatiques plutôt que de supporter en matière de symbolisme des innovations qui pourraient mettre en péril l'efficacité de l'activité magique, ou même pourraient susciter la colère du dieu ou des âmes des ancêtres. Ainsi, la question : doit-on faire le signe de croix avec deux [249] ou trois doigts ? fut la raison essentielle d'un schisme dans l'Église russe du XVIIe siècle, et la crainte d'offenser dangereusement deux douzaines de saints en supprimant du calendrier le jour qui leur est consacré empêche, aujourd'hui encore, l'adoption du calendrier grégorien en Russie [a]. Chez les magiciens de l'Inde, chanter faux en exécutant les danses rituelles chantées entraînait la mise à mort immédiate du coupable afin d'écarter le mal magique ou d'apaiser le courroux du dieu.

La stéréotypisation des productions des arts plastiques — la forme la plus ancienne de la stylisation — était directement conditionnée par des conceptions magiques et, indirectement, par le fait que ces productions étaient fabriquées professionnellement pour leur signification magique. Fabrication qui, en soi, impliquait déjà la création d'après des modèles au lieu de la création d'après des objets naturels. L'Égypte offre un exemple de l'importance du facteur religieux en art : la dévalorisation de la religion traditionnelle due à l'élan monothéiste imprimé par Aménophis IV (Akhenaton) donna libre cours au naturalisme. L'utilisation magique de symboles tirés de l'écriture; le développement de l'art de la mimique et de la danse en une

a. Écrit avant 1914 (Éd.).

espèce de symbolisme homéopathique, apotropaïque ou exorcisant, ou exerçant une contrainte magique; la stéréotypisation des gammes admises ou, du moins, de leur tonique (*râga* en Inde, par opposition aux vocalises); le remplacement des méthodes thérapeutiques empiriques, souvent passablement développées (du point de vue du symbolisme et de la doctrine animiste de la possession par les esprits, ce n'était qu'une thérapeutique des symptômes), par des procédés qui, de ce même point de vue, étaient des méthodes de traitement rationnelles, exorcistes ou symbolistes — homéopathiques. Le rapport entre ces nouvelles thérapeutiques et les précédentes était le même qu'entre l'astrologie, dont les racines sont les mêmes, et le calcul empirique du calendrier. Tout ceci appartient à un même ensemble de phénomènes qui ont été d'une énorme importance pour l'évolution de la civilisation (nous ne pouvons ici les analyser en détail). L'effet premier et fondamental des représentations « religieuses » sur la conduite de la vie et sur l'activité économique a donc été, en général, *stéréotypisant*. Toute modification d'un usage qui s'accomplit, d'une façon ou d'une autre, sous la protection des forces surnaturelles peut affecter les intérêts des esprits ou des dieux. Aux incertitudes et aux résistances que rencontre tout novateur, la religion ajoute des obstacles puissants. Le sacré est, spécifiquement, l'immuable.

Les transitions entre le naturalisme préanimiste et le symbolisme ont été des plus aisées en détail. Lorsque [le primitif] arrache le cœur de la poitrine de l'ennemi abattu, ou lui sectionne les parties génitales, ou extrait la cervelle du crâne, lorsqu'il expose ce crâne dans sa propre case ou l'estime comme un précieux cadeau de noces, lorsqu'il mange ces parties du corps de l'ennemi ou celles d'animaux particulièrement forts ou rapides, il croit réellement s'approprier ainsi, de façon directe et naturelle, les forces attribuées à ces organes physiques. La danse de guerre est, avant tout, le produit, mélange de fureur et d'angoisse, de l'excitation avant la bataille, elle engendre directement l'extase héroïque : dans cette mesure elle non plus n'est pas symbolique. Mais dans la mesure où la danse de guerre (à la manière de notre magie « sympathique ») anticipe la victoire par la mimique et cherche à l'assurer par des moyens magiques, dans la mesure où des hommes et des animaux sont mis à mort suivant des rites fixes et que les dieux et les esprits de la tribu sont conviés à prendre part au banquet, dans la mesure enfin où ceux qui participent à la manducation d'un animal se croient étroitement apparentés parce que l'« âme » de cet animal a pénétré en eux, la transition vers le « symbolisme » est imminente.

Le terme de « pensée mythologique » a été appliqué au mode de penser qui est à la base du domaine pleinement développé des représentations symboliques, et l'on a cherché à en définir dans le détail le caractère particulier. Nous ne pouvons ici nous occuper de ces questions, mais nous parlerons d'un seul des caractères distinctifs, généralement important, de cette façon de penser : la signification de l'analogie sous sa forme la plus efficace, à savoir la parabole. L'analogie a exercé une longue influence, elle a dominé

non seulement les formes de l'expression religieuse, mais [250] aussi la pensée juridique jusque dans le traitement des précédents, même quand les techniques purement empiriques de la pensée juridique étaient déjà développées, et elle n'a cédé que lentement devant la conceptualisation syllogistique au moyen de la subsumption rationnelle. La patrie originelle de cette pensée analogique est la magie, qui repose entièrement sur l'analogie rationalisée en symbole.

A l'origine on ne se représentait pas les « dieux » sous une « forme humaine ». Ils ont acquis la forme d'êtres pérennes, qui leur est essentielle, seulement après que furent surmontées les représentations purement naturalistes qui jouent encore un rôle dans les Védas (pour ceux-ci, par exemple, le feu réel est considéré comme un dieu ou comme le corps d'un dieu concret du feu), après qu'elles se furent effacées en faveur d'autres vues selon lesquelles le dieu, identique une fois pour toutes avec lui-même, possède tous les feux individuels, les contrôle, ou bien s'incorpore à eux d'une façon ou d'une autre. Mais cette représentation abstraite ne devient réellement sûre qu'au moyen du « culte », c'est-à-dire d'une activité continuellement consacrée à un seul et même dieu et par la liaison de ce dernier avec une association continue d'hommes, une communauté permanente pour laquelle il a cette signification d'être durable. Nous reviendrons bientôt sur ce processus. Une fois assurée la continuité de la forme des dieux, ceux qui font profession de s'occuper de ces questions peuvent consacrer leur activité intellectuelle à la systématisation de cette sphère de représentations.

Les « dieux » ne sont souvent qu'un méli-mélo désordonné d'entités créées par le hasard et maintenues fortuitement par le culte, et cela non seulement aux époques où les différenciations sociales étaient réduites. Les dieux védiques eux-mêmes ne forment nullement un ensemble ordonné de dieux. Mais la règle est qu'un « panthéon » se forme dès que la pratique religieuse fait l'objet d'une réflexion systématique et qu'un certain degré (très variable selon les cas) de rationalisation de la vie en général a été atteint, l'une et l'autre se manifestant avec leurs exigences typiques croissantes en ce qui concerne les prestations des dieux. Ce qui entraîne, d'une part, la spécialisation et la stabilité de la caractérisation de certaines figures de dieux et, d'autre part, leur individualisation par des attributs constants et la délimitation de leur « compétence » réciproque. En outre, une personnification anthropomorphe des formes des dieux n'est aucunement identique ou parallèle à la délimitation croissante et à la fixation de leur compétence respective. C'est même souvent le contraire. La compétence des *numina* romains est beaucoup plus claire et déterminée que celle des dieux hellènes, tandis que l'humanisation et la représentation plastique de ces derniers comme des « personnalités » réelles sont allées incomparablement plus loin que dans la pure religion romaine.

La raison sociologique essentielle de ce phénomène réside dans le fait que la représentation authentiquement romaine du surnaturel était demeurée, dans sa structure générale, beaucoup plus profondément celle d'une

religion nationale de paysans et de propriétaires terriens; la religion grecque, par contre, avait été liée à l'évolution d'une civilisation *interlocale* de chevaliers telle que celle des temps homériques avec leurs dieux-héros. La reprise partielle de ces conceptions et leur influence indirecte sur le sol romain ne changea rien à la religion nationale; bon nombre d'entre elles y parvinrent seulement à une existence esthétique, tandis que les traits caractéristiques de la tradition romaine se conservaient virtuellement inchangés dans la pratique rituelle et, pour des raisons que nous examinerons plus loin, repoussèrent toujours, à l'inverse du monde grec, la religiosité orgiastico-extatique des mystères. Naturellement, la « compétence » d'un « dieu » conçu comme une personne est beaucoup plus souple que toute branche particulière de l'activité magique. La religion romaine demeure *religio* (peu importe que ce mot dérive étymologiquement de *religare* ou de *relegere*), c'est-à-dire qu'elle demeure attachée à la formule cultuelle qui a fait ses preuves et observe une « attitude respectueuse » à l'égard des *numina* de toute sorte qui déploient leur activité partout.

A côté de la tendance au formalisme qui résultait des facteurs que nous venons de mentionner, une autre caractéristique importante distinguait la religion romaine de celle des Grecs, à savoir que ce qui est impersonnel est en relation intime avec ce qui est objectivement rationnel. La *religio* environnait toute la vie quotidienne [251] du Romain, chacun de ses actes baignant dans une casuistique juridico-sacrée qui, quantitativement, captivait son attention tout autant que leurs lois rituelles occupaient juifs et hindous et que le droit sacré du taoïsme absorbait les Chinois. Les divinités figurant sur les listes sacerdotales *(indigitamenta)* sont en nombre infini, chacun étant doté d'une spécialité objective. Non seulement chaque acte, mais encore chaque élément de cet acte étaient soumis à l'influence de *numina* particuliers. Pour tous les actes importants il était prudent d'invoquer et de vénérer non seulement les *dii certi* * dont la tradition avait déjà fixé l'importance et la compétence, mais aussi un certain nombre de dieux ambigus *(incerti)* dont la compétence, le sexe, l'efficacité et même l'existence étaient douteux. Il ne fallait pas invoquer moins d'une douzaine de *dii certi* pour les diverses activités liées à la culture d'un champ. De même que les Romains considéraient l'extase (en latin : *superstitio*) des Grecs comme une *abalienatio mentis* contraire à l'ordre [public], pour les Hellènes cette casuistique de la *religio* romaine (et de celle des Étrusques, qui allait plus loin en ce sens) n'était que terreur servile des démons [*Deisidämonie*]. Le souci de satisfaire les *numina* allait jusqu'au point que toutes les actions singulières étaient mentalement décomposées en tous leurs éléments concevables, chacun de ceux-ci étant attribué à un *numen* sous la protection particulière duquel il se trouvait placé.

On trouve des phénomènes analogues aux Indes et ailleurs, mais ce que l'on ne rencontre nulle part au même degré que chez les Romains — parce que l'attention qu'ils portaient à la pratique rituelle était entièrement concentrée sur ce point — c'est le nombre des *numina* obtenus par l'analyse purement conceptuelle, donc par l'*abstraction* intellectuelle, *numina* qui étaient

dûment catalogués. La caractéristique spécifique de la façon de vivre des Romains qui résultait de cette abstraction — en ceci le contraste avec l'influence des rituels juif et asiatique sur leurs cultures respectives est évident — c'était le soin incessant apporté à une casuistique pratiquement rationnelle de la loi sacrée, une sorte de jurisprudence sacrée pleine de précautions, ainsi que la tendance à traiter ces questions comme des problèmes d'avocat. Le droit sacré est donc devenu ainsi le père de la pensée juridique rationnelle. Ce caractère distinctif de la romanité, conditionnée par des motifs religieux, est encore confirmé par Tite-Live. Formant contraste avec le pragmatisme des juifs, par exemple, au centre de l'historiographie livienne se trouve toujours la démonstration de la « correction » en droit sacré et public de toute innovation institutionnelle. Pour elle, l'important était l'étiquette juridique et non les questions de péché, de punition, de pénitence ou de salut.

En ce qui concerne les conceptions de la divinité dont nous devons nous occuper en premier lieu, les processus de l'anthropomorphisation et de la délimitation des compétences (qui évoluent en partie parallèlement et en partie en sens contraire) se rattachent certainement à des genres de divinités déjà existants. Ces deux processus tendent vers une rationalisation toujours plus grande aussi bien des formes de la vénération des divinités que des concepts mêmes de dieu.

L'examen des variétés particulières de dieux et de démons offre peu d'intérêt pour le but que nous visons, bien que, ou plutôt parce que dieux et démons, de même que le vocabulaire des langues, ont naturellement été directement conditionnés par la situation économique et les destins historiques de chaque peuple. Comme cette évolution se perd pour nous dans la nuit des temps, il est le plus souvent impossible de déterminer pourquoi, parmi les diverses variétés de divinités, c'est telle ou telle qui a conquis la prééminence. Cela peut dépendre d'objets naturels dont l'importance est grande pour l'économie, à commencer par les astres, ou bien de processus organiques que dieux ou démons « possèdent » ou influencent, provoquent ou empêchent : maladie, mort, naissance, feu, sécheresse, pluie, tempête, récoltes. Un dieu peut acquérir la primauté dans le panthéon par suite de l'importance économique prépondérante de certains événements particuliers. Par exemple, le dieu du ciel peut être conçu surtout comme le maître de la lumière et de la chaleur ou bien, ce qui est particulièrement fréquent chez les peuples éleveurs de bétail, comme le maître de la génération.

Il est évident que la vénération de divinités chthoniennes — telles que la Terre Mère — présuppose en général une certaine importance de l'agriculture, pourtant elle ne lui est pas toujours parallèle. [252] On ne peut non plus affirmer que les dieux du ciel — comme représentants du paradis des héros, souvent situé au ciel — aient été partout des divinités nobles, par opposition aux agrestes divinités de la terre. Il est moins possible encore de soutenir que la Terre Mère accompagne l'organisation matriarcale

du parentage [*Sippe*]. Néanmoins, les divinités chthoniennes qui président aux récoltes possèdent d'habitude un caractère plus fortement local et populaire que les autres. En tout cas, la suprématie des divinités célestes personnelles qui résident dans les nuées ou sur les monts, sur les divinités de la terre, est très souvent déterminée par le développement d'une civilisation féodale, et elle a tendance à permettre l'ascension des dieux originairement terrestres parmi les habitants du ciel. Par contre, lorsque l'agriculture prédomine, il est fréquent que les dieux chthoniens réunissent en eux deux significations : ils président à l'issue de la récolte et sont ainsi dispensateurs de richesse, et ils règnent sur les morts qui reposent sous la terre. Ceci explique que d'eux dépendent souvent, comme dans les mystères d'Eleusis, les deux intérêts pratiques capitaux : la richesse et le destin dans l'au-delà. D'autre part, les dieux célestes sont maîtres du cours des astres. Les lois fixes qui règnent manifestement le cours des étoiles font que, par voie de conséquence, leurs maîtres deviennent souvent aussi maîtres de tout ce qui obéit, ou devrait obéir, à des règles fixes et, avant tout, de la détermination du droit et de la bonne coutume.

L'accroissement de la signification objective des composantes typiques et des variétés de l'activité, et la réflexion subjective dont elles ont fait l'objet ont conduit à une spécialisation *de fait* parmi les dieux. Et cela soit de façon tout à fait abstraite, comme dans le cas des dieux de l' « incitation » [*Antreiben*] et de beaucoup d'autres dieux aux Indes, soit dans le sens d'une spécialisation qualitative selon les directions particulières de l'activité, comme la prière, la pêche, le labour. L'exemple classique de ces formes, assez abstraites déjà, de la formation des dieux, c'est la conception la plus élevée du panthéon de l'Inde antique : Brahma, le « seigneur de la prière ». De la même façon que les prêtres de Brahma ont monopolisé la capacité de prier efficacement, c'est-à-dire la contrainte magique de la divinité, de même ce dieu, à son tour, monopolise la disposition de cette efficacité et, par conséquent la disposition de ce qui est le plus important dans toute activité religieuse; finalement, il devient ainsi, sinon le seul dieu, du moins le plus élevé. A Rome, Janus, le dieu du « commencement » correct, qui décide de toutes choses, a acquis d'une manière presque imperceptible une importance universelle.

Mais pas plus qu'il n'y a d'activité individuelle qui n'ait un dieu spécial, il n'y a d'*activité communautaire* qui n'ait un dieu ou qui n'en ait besoin lorsque la sociation doit être garantie de façon durable. Là où un groupe ou une sociation n'apparaissent pas comme soumis au pouvoir d'un potentat *individuel*, mais comme un « groupe social », ce groupe ou cette sociation ont besoin d'un dieu particulier. Ceci est vrai, en premier lieu, pour des groupes comme le groupe domestique et le groupe parental. Le fait, ici, c'est l'attachement aux esprits des ancêtres (réels ou fictifs) qu'accompagnent les *numina* et les divinités du foyer et du feu du foyer. La signification attribuée par le groupe à son culte — culte qui était rendu par le chef de la maison — est historiquement très variable. Elle dépendait

de la structure et de l'importance pratique de la famille. D'ordinaire, un culte domestique très développé va de pair avec la structure patriarcale de la communauté domestique, parce que c'est seulement dans ce genre de structure que le foyer est le centre des intérêts, même pour les hommes. Mais, l'exemple d'Israël le prouve, ces deux facteurs ne sont pas liés purement et simplement, car les dieux d'autres groupes, notamment de groupes politiques ou religieux, soutenus par la puissance de leurs prêtres, peuvent refouler ou même anéantir complètement le culte et le sacerdoce domestiques du chef de famille.

Lorsque leur pouvoir et leur signification sont demeurés intacts, ils forment naturellement un lien rigoureusement personnel d'une force extraordinaire. Ce lien unit solidement la famille et la *gens* en un groupe rigidement exclusif et exerce une profonde influence sur les rapports économiques internes de la communauté domestique. C'est cela qui détermine et stéréotype toutes les relations juridiques [253] de la famille : la légitimité de l'épouse et des héritiers, la position des fils par rapport au père et celle des frères entre eux. Du point de vue de la famille et de la lignée, la gravité de l'adultère provient du fait qu'un individu de sang étanger pourrait se trouver dans la situation d'offrir des sacrifices aux ancêtres du lignage [*Sippe*] et susciter ainsi leur courroux contre les consanguins. Car les dieux et les *numina* d'un groupe strictement personnel dédaignent les sacrifices offerts par ceux qui le font sans droit. La rigide observance du principe agnatique, partout où il subsiste, est certainement très étroitement liée à cela, de même que toutes les autres questions qui concernent la légitimation sacerdotale du chef de famille.

En dehors des motifs économiques et militaires, le droit héréditaire repose régulièrement, lui aussi, sur des motifs sacrés, en particulier le droit du fils aîné d'être le seul héritier ou l'héritier préféré. Si en Extrême-Orient (Chine et Japon) et en Occident, à Rome, la communauté domestique et le groupe parental ont conservé leur structure patriarcale en dépit de tous les changements des conditions économiques, c'est avant tout à ces fondements sacrés qu'ils le doivent. Partout où existe un pareil lien religieux de la communauté domestique et de la lignée [*Geschlecht*], les sociations plus étendues, en particulier celles de type politique, ne peuvent être que de deux sortes : ou bien ce sont des confédérations religieusement consacrées de lignages [*Sippe*] (réelles ou fictives), ou bien elles sont la domination patrimoniale d'une grande administration domestique (royale) — construite selon le modèle atténué d'une économie domestique patrimoniale — sur les économies domestiques des « sujets ». Conséquence de ce second cas, les ancêtres, *numina*, génies ou dieux personnels de l'administration domestique la plus puissante, prennent place aux côtés des dieux domestiques des sujets, légitimant ainsi, en la sacralisant, sa position dominante. C'est ce qui se produisit en Extrême-Orient et en Chine, où l'empereur, en sa qualité de grand prêtre, monopolisait le culte des esprits suprêmes de la nature. Le rôle sacré du « génie » du *princeps* romain, d'où a résulté

l'admission universelle de la personne de l'empereur dans le culte des laïcs, devait produire quelque chose d'analogue.

Par contre, dans le premier cas, apparaît un dieu spécial du groupe politique en tant que tel. Yahvé était l'un d'eux. Le fait qu'il ait été le dieu d'une confédération — la tradition nous apprend qu'il était à l'origine le dieu de l'alliance des juifs et des Madianites — introduisit une conséquence d'une extrême importance. Ses relations avec le peuple d'Israël qui l'avait accepté sous serment, à la fois avec la confédération politique et avec l'organisation juridico-sacrée, et ses relations sociales avaient valeur de « berith » — c'est-à-dire de rapport contractuel — octroyé par Yahvé et accepté avec soumission par Israël. Contrat duquel découlaient, pour le partenaire humain, des devoirs rituels, juridico-sacrés et éthico-sociaux, mais comportait aussi, de la part du partenaire divin, des promesses précises dont on se sentait autorisé à rappeler l'inviolabilité à Yahvé, ce que l'on faisait, naturellement, dans des formes compatibles avec un dieu aussi puissant. C'est là la première racine du caractère spécifique de *promesse* de la religion israélite — caractère que, malgré tant d'autres analogies, on ne retrouve nulle part ailleurs avec cette intensité.

En revanche, le fait que la formation d'une association [*Verband*] politique détermine la subordination de cette association à un dieu est un phénomène universel. S'il n'en est pas nécessairement la première création, le « synécisme » méditerranéen est, du moins, la réorganisation d'une communauté de culte sous un dieu de la *polis*. Certes, la *polis* est la porteuse classique de cet important phénomène qu'est le « dieu local » politique, cependant, elle n'en est nullement la seule. Au contraire, en général, toute association politique permanente possède son dieu spécial qui garantit le succès politique de l'association. Lorsque la conception d'un tel dieu a atteint son complet développement, ce dieu exclut tout rapport avec l'extérieur. En principe, il n'accepte prières et sacrifices que des membres de son groupe; du moins c'est ce qu'il devrait faire. Mais comme on ne peut jamais en être entièrement sûr, il est formellement interdit de dévoiler par quelles méthodes on peut efficacement l'influencer. Ainsi, l'étranger n'est pas étranger seulement sur le plan politique mais aussi sur le plan religieux. Même s'il porte le même nom et possède les mêmes attributs, le dieu d'une société étrangère n'est pas identique au propre dieu [d'une société donnée]. La Junon des habitants de Véies n'est pas la Junon des Romains, pas plus que pour [254] un Napolitain la madone d'une chapelle n'est identique à celle d'une autre chapelle; il vénère l'une et méprise et insulte l'autre si elle aide ses concurrents, ou encore il essaie de la détourner d'eux. On promet aux dieux de l'ennemi de les accueillir et de les vénérer s'ils abandonnent celui-ci (*evocare Deos*); c'est ce que fit Camille devant Véies. On vole et l'on conquiert les dieux. La conquête de l'arche d'alliance de Yahvé a été un fléau pour les Philistins.

En général, la victoire est aussi celle d'un dieu plus fort sur celui, plus faible, de l'ennemi. Tout dieu d'une association politique n'est pas un dieu

local, lié dans l'espace au siège administratif du groupe. Le récit des pérégrinations des Israélites dans le désert nous montre leur dieu voyageant avec son peuple et marchant devant celui-ci, de même que les lares de la famille romaine l'accompagnaient dans ses déplacements. Néanmoins, contrairement à ce récit, Yahvé était représenté — et ceci est sa caractéristique — comme un dieu « lointain », un dieu des nations résidant sur le Sinaï et qui ne s'approchait, environné d'éclairs et de tonnerre, avec ses armées célestes (Sabaoth) que lorsque les misères de la guerre accablaient son peuple. On admet à juste titre que l' « action à distance », cette qualité spécifique qui découle de l'acceptation d'un dieu étranger par Israël, a contribué à faire évoluer le concept de Yahvé dans le sens d'un dieu universel et tout-puissant. Car, généralement, le fait pour un dieu d'être considéré comme un dieu local et aussi la « monolâtrie » exclusive qu'il réclame parfois de ses adeptes ne conduisent pas au monothéisme, mais au contraire renforcent le particularisme religieux. A l'inverse, le développement de dieux locaux a pour résultat un affermissement extraordinaire du particularisme politique, surtout sur le terrain de la *polis*, qui était aussi exclusive envers l'extérieur qu'une Église envers une autre, et empêchait absolument toute formation d'un sacerdoce unitaire englobant les divers groupes. En nette opposition avec notre « État », qui est conçu comme une « institution », la *polis* demeure essentiellement une association *personnelle* de compagnons de culte du dieu de la cité, association qui, pour sa part, s'articule en associations cultuelles de divinités lignagères, tribales et domestiques, s'excluant à leur tour en ce qui concerne leur culte individuel. Mais la *polis* est aussi exclusive, à l'intérieur de ses limites, à l'égard de ceux qui se tiennent en dehors de ces cultes particuliers, tribaux ou domestiques. A Athènes, un homme qui n'avait pas de dieu domestique *(Zeus herkeios)* ne pouvait accéder aux charges publiques, de même qu'à Rome celui qui n'appartenait pas au groupe des *patres*. Le tribun de la plèbe *(tribunus plebis)* n'était couvert que par un serment humain *(sacro sanctus)*, il n'avait pas d'auspices et par conséquent pas d'*imperium* légitime, mais seulement une *potestas*.

Le lien unissant la divinité du groupe au lieu géographique atteignait son suprême degré de développement lorsque le territoire du groupe était considéré comme spécifiquement sacré pour le dieu. La Palestine était si importante pour Yahvé que, selon la tradition, ceux qui vivaient à l'étranger et voulaient néanmoins participer à l'association cultuelle de Yahvé et le vénérer se faisaient apporter quelques charretées de terre palestinienne.

De son côté, l'origine de dieux locaux authentiques se rattache non seulement à une occupation permanente du sol [*Siedelung*], mais aussi à d'autres conditions qui font du groupe local le porteur de significations politiques. Normalement, le lieu local et son association cultuelle sont parvenus à leur plein épanouissement sur le terrain de la cité en tant que groupe politique séparé, pourvu de droits corporatifs, indépendant de la cour et de la personne du souverain. C'est pour cette raison que les dieux locaux ne se sont pas développés en Inde, en Extrême-Orient ou en Iran, et ne l'ont fait que dans

une très faible mesure dans le Nord de l'Europe, en tant que dieux tribaux. En revanche, on les rencontre en Égypte, c'est-à-dire en dehors de l'aire de l'organisation juridique de la cité, et même au stade de la zoolâtrie, où ils président à la division du territoire en provinces. Partant des cités-États, les divinités locales envahissent des confédérations comme celles des Israélites, des Étoliens, etc., qui étaient orientées sur leur modèle. Du point de vue de l'histoire des idées, cette façon de concevoir le groupe comme le porteur local du culte constitue un chaînon intermédiaire entre la conception purement patrimoniale de l'activité politique communautaire et les idées purement objectives de groupement en finalité [*Zweckverband*] et d'institution, telle que, par exemple, l'idée moderne d' « organisation territoriale en corps constitués » [*Gebietskörperschafts-Idee*].

[255] Les groupes politiques n'étaient pas seuls à avoir leurs divinités spéciales, les sociations professionnelles avaient également leurs dieux ou leurs saints particuliers. Ceux-ci manquaient encore totalement au panthéon védique, ce qui correspondait à la situation de l'économie. Par contre, le dieu des scribes de l'Égypte antique est le signe de l'expansion de la bureaucratisation, de même que la diffusion de dieux et de saints spéciaux aux marchands et à toutes sortes de métiers est l'indication d'une différenciation professionnelle croissante. Au XIXe siècle encore, l'armée chinoise sut obtenir la canonisation de son dieu de la guerre — symptôme que le métier des armes était considéré comme une « profession » parmi d'autres. Ceci fait contraste avec les dieux de la guerre des riverains de la Méditerranée antique ainsi qu'avec ceux des Mèdes qui, toujours, furent de grands dieux nationaux.

De même que les formes de dieux varient selon les conditions d'existence naturelles et sociales, de même, pour un dieu, conquérir la primauté dans le panthéon ou le monopole de la divinité dépend des chances les plus diverses. Seuls le judaïsme et l'islamisme sont, en principe, strictement « monothéistes ». Dans l'hindouisme comme dans le christianisme, la forme de l'être divin suprême (ou des divinités suprêmes) est le travestissement théologique de cette réalité qu'un intérêt très important et très particulièrement religieux, la rédemption par l'incarnation d'un dieu, fait obstacle au strict monothéisme. Et surtout la voie vers le monothéisme a été suivie avec plus ou moins de cohérence, nulle part l'existence du monde des esprits et des démons n'a été extirpée de façon durable — pas même par la Réforme. Esprits et démons ont seulement été subordonnés inconditionnellement, du moins en théorie, à la toute-puissance d'un dieu unique.

Dans la pratique, cela dépendait et dépend de la question suivante : qui, du dieu théoriquement « suprême » ou des esprits et démons « inférieurs », intervient avec le plus d'énergie, au cours de la *vie quotidienne*, pour les intérêts de l'individu ? Si ce sont les esprits, la religiosité de la vie quotidienne sera principalement déterminée par les rapports avec eux; peu importe la façon dont apparaît le concept officiel du dieu de la religion rationalisée. Naturellement, lorsqu'il existe un dieu politique local, la primauté lui

échoit souvent. Lorsqu'un certain nombre de communautés établies, possédant un dieu local, étendent par conquête leur association politique, il en résulte normalement que les divers dieux des communautés qui viennent de fusionner sont sociétisés [*vergesellschaften*] dans un ensemble [religieux]. A l'intérieur de celui-ci, les spécialisations objectives ou fonctionnelles des dieux, qu'elles soient originelles ou déterminées par de nouvelles expériences concernant la sphère d'influence de ces dieux, réapparaîtront, avec une importance très variable, sur la base de la division du travail.

Le dieu local du centre politique ou sacerdotal le plus important — comme Mardouk à Babel ou Amon à Thèbes — s'élevait au rang de dieu suprême, pour souvent disparaître lors de la chute éventuelle de la ville ou du changement de résidence du souverain : c'est ce qui se produisit à Assur avec la décadence de l'Empire assyrien. Lorsque la sociation politique, en tant que telle, prend la forme d'une association protégée par un dieu, l'unité politique ne paraît pas assurée tant que cette association n'a pas incorporé et sociétisé les dieux des membres qui la composent et qui, souvent, sont aussi adoptés localement dans une sorte de synœcisme. Cette pratique, si commune dans l'Antiquité, s'est encore répétée dans l'Empire russe unifié, lors du transfert dans la capitale des reliques des grands saints que possédaient les cathédrales de province.

Innombrables sont les combinaisons possibles des divers principes impliqués dans la formation d'un panthéon ou dans celle de la position prééminente d'un dieu par rapport aux autres. En fait, les compétences des divinités sont aussi variées que celles des fonctionnaires des organisations patrimoniales. La délimitation des compétences des divers dieux s'entrecroise avec des habitudes d'attachement ou de déférence envers un dieu qui a fait ses preuves. On l'invoque en le traitant comme s'il avait une fonction universelle, et en exigeant de lui toutes les fonctions possibles déjà attribuées à d'autres dieux. C'est l' « hénothéisme », que Max Müller suppose à tort être un stade particulier de l'évolution. Des facteurs purement rationnels ont souvent joué un rôle important dans l'accession [d'un dieu] à la prééminence [sur les autres dieux]. Partout où apparaît, dans toute sa régularité, la très grande stabilité de prescriptions [256] déterminées — quelle que soit leur nature (le plus souvent dans le cas de rites religieux stéréotypés) — et où la pensée religieuse rationnelle en prend conscience, ce sont les divinités qui ont fait preuve du comportement le plus régulier — dieux du ciel et des astres — qui ont le plus de chances d'accéder à la primauté.

La plupart du temps, ces dieux qui influent sur les phénomènes naturels universels ne jouent pas un rôle considérable dans la religiosité quotidienne, bien qu'ils soient très grands aux yeux de la spéculation métaphysique qui les tient même, parfois, pour les créateurs du monde. La raison en est que, dans leur déroulement, ces phénomènes naturels varient dans une très faible mesure; par conséquent, dans la pratique quotidienne il n'est pas nécessaire de recourir aux prêtres et aux magiciens pour les influencer. Un dieu peut

marquer de son sceau, de façon décisive, toute la vie religieuse d'un peuple (comme Osiris en Égypte) s'il correspond à un intérêt religieux particulièrement profond (sotériologique dans le cas d'Osiris), sans qu'il acquière pour cela la prééminence dans le panthéon. La *ratio* exige la primauté des dieux universels, et toute formation cohérente d'un panthéon suit aussi, dans une certaine mesure, des principes systématiques rationnels parce qu'elle subit toujours l'influence soit d'un rationalisme sacerdotal professionnel, soit de l'aspiration rationnelle des laïcs à un ordre. Et surtout, la parenté, mentionnée ci-dessus, entre la régularité rationnelle du cours des astres garanti par l'ordre divin et l'inviolabilité de l'ordre sacré sur terre fait du dieu universel le gardien compétent de ces deux choses dont dépendent à la fois l'économie rationnelle et la souveraineté assurée et ordonnée des normes sacrées sur la communauté sociale. Les prêtres sont, en premier lieu, ceux qui sont intéressés à ces normes sacrées et ils en sont les représentants. C'est pourquoi la concurrence entre les dieux stellaires Mitra et Varuna *, gardiens de l'ordre sacré, et Indra, dieu de la tempête, puissant guerrier et tueur de dragons, est un symptôme de la concurrence entre le clergé, qui aspire à un ordre stable et à un contrôle systématique de la vie, et la puissance de la noblesse guerrière. Pour celle-ci, le dieu héroïque, avide d'exploits guerriers, ainsi que l'irrationalité désordonnée de l'aventure et de la fatalité constituent les relations adéquates avec les puissances supraterrestres. Nous retrouverons plusieurs fois cette même opposition à l'œuvre.

Des rites et des cérémonies sacrés systématisés, tels qu'en propagent les clergés (Inde, Iran, Babylone), et des relations rationnellement ordonnées de subordination des sujets [par rapport à leur suzerain], telles qu'en créent les états bureaucratiques (Chine, Babylone), aident le plus souvent les dieux célestes et stellaires à accéder au panthéon. A Babylone, la religion a évolué de plus en plus nettement vers une croyance à la domination sur toutes les choses des étoiles, des planètes en particulier, depuis les jours de la semaine jusqu'au destin de l'individu dans l'au-delà, pour aboutir ainsi à un fatalisme astrologique. Cette évolution n'est, à vrai dire, qu'un produit tardif de la science sacerdotale encore inconnu de la religion nationale de l'État politiquement indépendant. Un dieu peut dominer un panthéon sans être pour autant un dieu « universel » ou international. Mais, naturellement, il est sur la voie qui y conduit.

En s'approfondissant, la réflexion sur les dieux requérait de façon croissante que l'existence et la nature de l'être divin soient établies sans équivoque, donc qu'en ce sens le dieu soit « universel ». En Grèce, les philosophes interprétaient les divinités rencontrées ailleurs comme des équivalents des dieux de leur panthéon médiocrement organisé. Cette tendance à l'universalisation augmente avec l'accroissement de la prépondérance d'un dieu qui domine le panthéon : celui-ci prend de plus en plus des traits « monothéistes ». La formation d'un empire universel en Chine, l'extension de la caste sacerdotale des brahmanes à travers toutes les formations poli-

tiques particulières de l'Inde, le développement des empires mondiaux des Perses et des Romains ont favorisé, bien que dans une mesure inégale et avec des succès divers, la naissance de l'universalisme et du monothéisme.

La formation d'un empire mondial (ou autres processus sociaux agissant dans la même direction) n'a nullement été le levier unique et indispensable de ce développement. Pour le moins, l'avant-garde du monothéisme universaliste, [257] la monolâtrie, se rencontre précisément dans le phénomène le plus important de l'histoire des religions : le culte de Yahvé, qui est le résultat très concret d'un événement historique, la formation d'une confédération. Dans ce cas précis, l'universalisme est un produit de la politique internationale dont les interprètes pragmatiques étaient les prophètes intéressés au culte de Yahvé et à son éthique. Leur prédication eut pour conséquence que les actions des peuples étrangers qui touchaient fortement Israël commençaient à être considérées comme des actions de Yahvé. On saisit ici, dans toute son évidence, le caractère spécifiquement et éminemment *historique* inhérent à la spéculation des prophètes juifs, caractère qui fait un contraste abrupt avec les spéculations sur la nature des prêtres de l'Inde et de Babylone. Frappante aussi, l'obligation inéluctable, résultant de la promesse de Yahvé, de concevoir, dans sa totalité, le destin d'Israël, si menacé et si déconcertant en face de cette promesse — destin inextricablement enchevêtré avec celui d'autres peuples, — comme les « actions de Yahvé », donc comme « histoire universelle ». Ainsi, l'ancien dieu guerrier de la confédération, transformé en dieu local de la *polis* Jérusalem, prenait les traits prophétiques universels de la toute-puissance transcendante et de l'impénétrabilité.

L'impulsion monothéiste, donc universaliste, donnée au culte du soleil par le pharaon Aménophis IV (Akhenaton) trouvait son origine dans une situation entièrement différente. D'un côté, un rationalisme étendu des prêtres et, probablement aussi, des laïcs qui, en contraste marqué avec le prophétisme israélite, avait un caractère purement naturaliste. D'un autre côté, le besoin pratique, pour le monarque placé à la tête d'un état unitaire et bureaucratique, de briser la prépondérance des prêtres en éliminant la multiplicité des dieux sacerdotaux et de restaurer l'ancien pouvoir des pharaons divinisés en élevant le roi à la dignité de prêtre suprême du soleil. Le monothéisme universaliste du christianisme et de l'islamisme dépend historiquement du développement du judaïsme, le monothéisme relatif de Zarathoustra a très certainement été déterminé par des influences extra-iraniennes (Asie Mineure). Ces monothéismes sont conditionnés par le caractère particulier de la prophétie « éthique », par opposition à la prophétie « exemplaire » (distinction qui sera discutée plus loin). Tous les autres développements relativement monothéistes et universels sont des produits de la spéculation philosophique de prêtres et de laïcs; ils n'ont acquis une importance religieuse pratique que lorsqu'ils se sont alliés à des intérêts sotériologiques (rédemption). Nous reviendrons plus loin sur ce sujet.

L'évolution vers un monothéisme rigoureux qui s'était dessinée

presque partout a été contrecarrée dans la religion quotidienne — sauf en ce qui concerne le judaïsme, l'islamisme et le protestantisme — par des obstacles d'ordre pratique. Ces obstacles étaient, d'une part, les puissants intérêts idéologiques et matériels des clergés chargés des cultes et des lieux cultuels des dieux particuliers; d'autre part, l'intérêt religieux des laïcs pour un objet religieux tangible et familier pouvant être mis en relation avec les situations concrètes de la vie ou avec un certain groupe de personnes à l'exclusion d'autres groupes, et surtout leur intérêt pour un objet religieux accessible à l'influence de la *magie*. Car la magie, qui a fait ses preuves, offre une garantie d'efficacité bien supérieure à celle de la vénération d'un dieu que sa toute-puissance rend inaccessible à l'influence magique. Par conséquent, concevoir les forces « suprasensibles » sous la forme de dieux, même sous celle d'un dieu transcendant, n'élimine nullement, en soi, les anciennes représentations magiques (pas même dans le christianisme). En tout cas, cette conception fait naître la possibilité d'une double relation entre l'homme et le suprasensible. C'est ce que nous allons examiner.

Un pouvoir conçu, en quelque façon, par analogie avec l'être humain animé peut être contraint à servir l'homme, de la même manière que l'on peut contraindre la « force » naturaliste d'un esprit. Quiconque possède le charisme pour utiliser les moyens appropriés est plus fort qu'un dieu et peut soumettre celui-ci à sa volonté. L'activité religieuse n'est plus alors « service divin » mais « contrainte du dieu »; [258] l'invocation n'est plus prière mais formule magique. Il s'agit là d'un fondement inexpugnable de la religion populaire — surtout en Inde, mais celui-ci est universellement répandue. Chez le prêtre catholique lui-même se perpétue encore quelque chose de ce pouvoir magique lorsqu'il accomplit le miracle de la messe et exerce le pouvoir des clés. Ceci est à l'origine, sinon exclusive du moins principale, des composantes orgiaques et gestuelles du culte religieux — surtout le chant, la danse et le drame, sans parler des formules fixes de prière.

Ou bien encore l'anthropomorphisation part du fait que l'on attribue aux dieux le comportement d'un puissant seigneur terrestre dont on peut obtenir la libre faveur à force de supplications, de dons, de services, de tributs, de flatteries, de pots-de-vin et, enfin, en vertu d'une bonne conduite correspondant à sa volonté. Par analogie avec les seigneurs d'ici-bas, les dieux sont conçus comme des êtres puissants dont la force ne diffère de celle des seigneurs, au début du moins, que par la quantité. C'est alors que prend naissance la nécessité du « service divin ».

Prière et sacrifice, éléments spécifiques du « service divin », sont aussi, naturellement, d'origine magique. Dans la prière, la limite entre formule magique et supplication reste fluide. L'entreprise de prières techniquement rationalisée est presque partout plus proche de la magie que de la supplication (que cette entreprise de prières revête la forme du moulin à prières et autres appareils du même genre, ou celle des bandes de prières que l'on suspend dans le vent ou que l'on attache aux images des dieux ou des saints,

ou qu'elle prenne la forme du rosaire dont on dénombre soigneusement les récitations — presque toujours elle est le produit de la rationalisation de la contrainte du dieu par les Hindous). Néanmoins, des religions, par ailleurs indifférenciées, connaissent aussi la prière authentiquement individuelle en tant que « supplication », le plus souvent sous une forme purement commerciale et rationalisée qui présente les actes de l'orant comme faits au profit du dieu, auquel il réclame une récompense en contrepartie.

A ses débuts, le sacrifice apparaît comme un moyen magique qui, en partie, sert directement à contraindre les dieux. Les dieux aussi ont besoin du soma, ce breuvage des prêtres sorciers qui provoque l'extase, pour accomplir leurs actions. De là, selon l'antique conception des Aryens, que l'on peut contraindre les dieux au moyen du sacrifice. Ou bien on peut conclure avec eux un pacte qui impose des obligations aux deux parties en présence; c'était, en particulier, la conception des Israélites, conception aux lourdes conséquences. Ou encore, le sacrifice peut être conçu comme un moyen magique pour faire dévier le courroux du dieu sur un autre objet, que celui-ci soit un bouc émissaire ou, spécialement, une victime humaine.

Mais un autre motif du sacrifice est plus important encore et, vraisemblablement, plus ancien : le sacrifice, en particulier le sacrifice d'animaux, est supposé être une *communio*, c'est-à-dire une commensalité qui a pour effet une fraternisation entre les sacrifiants et le dieu. Ce qui représente une transformation du sens de la conception encore plus ancienne selon laquelle déchirer et manger un animal fort (et, plus tard, un animal sacré) c'est s'en assimiler la force. Une signification magique de ce genre, ou d'un autre (car il existe en fait un grand nombre de possibilités), peut néanmoins imprimer sa marque à l'acte sacrificiel même si des représentations authentiquement « cultuelles » en influencent profondément le sens. Cette signification magique peut l'emporter de nouveau sur le sens cultuel proprement dit : à la différence des antiques sacrifices cultuels du Nord, les sacrifices rituels de l'*Atharva-Véda*, et plus encore ceux des *Brâhmanas*, étaient presque magie pure. Par contre, s'écarter de la magie signifie se représenter le sacrifice soit comme un tribut, par exemple : l'offrande des prémices à la divinité afin que celle-ci accorde aux humains la jouissance du reste [des fruits de la terre], soit comme une « punition » que l'on s'impose à soi-même, un sacrifice expiatoire, pour détourner la vengeance du dieu. A vrai dire, ceci n'implique encore aucune espèce de « conscience du péché », et s'accomplit, au début, dans un froid esprit commercial (en Inde, par exemple).

La prédominance des mobiles non magiques s'est accrue avec le développement de la conception suivant laquelle la puissance d'un dieu revêt le caractère de celle d'un seigneur personnel. Le dieu devenait un grand seigneur à qui il était loisible de refuser ses faveurs si tel était son bon plaisir. On ne pouvait l'approcher qu'avec des supplications et des présents et non plus le contraindre par des moyens magiques. Mais, en fait de nouveautés, ces mobiles n'ont ajouté à la simple « magie » que des éléments sobres et

rationnels comme les mobiles de la magie elle-même. Le *do ut des* en est, de bout en bout, le trait fondamental. Caractéristique qui est propre [259] à la religiosité quotidienne des masses à toutes les époques, chez tous les peuples et dans toutes les religions. L'aversion pour les maux extérieurs d' « ici-bas » et l'attirance pour les avantages extérieurs d' « ici-bas », tel est le contenu de toute « prière » normale, même dans les religions les plus détachées de ce monde.

Tout aspect [du phénomène religieux] qui dépasse [les maux et les avantages d'ici-bas] est l'œuvre d'un processus d'évolution particulier possédant deux caractéristiques distinctes. D'une part, une systématisation rationnelle, toujours plus étendue, du concept de dieu et de la réflexion sur les relations possibles entre l'homme et le divin. D'autre part, et résultant de cette systématisation, un recul caractéristique du rationalisme originel, pratique et calculateur. Parallèlement à cette rationalisation de la réflexion, la « signification » du comportement spécifiquement religieux est de moins en moins recherchée dans les avantages purement extérieurs de la vie économique de chaque jour. Dans cette mesure, le but du comportement religieux est « irrationalisé » jusqu'à ce que, finalement, cette « extra-mondanité », c'est-à-dire les buts extra-économiques, en arrive à représenter l'élément spécifique du comportement religieux. Mais l'évolution extra-économique que nous venons de décrire exige, au préalable, l'existence de porte-parole personnels spécifiques de ces buts extra-mondains.

Les relations des hommes avec les puissances surnaturelles qui s'expriment sous la forme de la prière, du sacrifice, de la vénération, peuvent être appelées « culte » et « religion » afin de les distinguer de la « magie [*Zauberei*] », qui est une contrainte par des moyens magiques. Par conséquent, les êtres qui sont priés et vénérés peuvent être appelés « dieux », par opposition avec les « démons », qui sont contraints et charmés par magie. Distinction presque toujours impossible à établir absolument, car presque partout le rituel des cultes que nous appelons « religieux » contient une masse d'éléments magiques. La plupart du temps, le développement historique de cette distinction s'est produit tout simplement lorsqu'une puissance séculière ou sacerdotale a supprimé un culte au profit d'une religion nouvelle, les anciens dieux continuant d'exister en tant que « démons ».

§ 2. *Magiciens, prêtres.*

L'apparition d'un « clergé » comme quelque chose de différent des « magiciens » constitue l'aspect sociologique de cette distinction. Comme pour la plupart des phénomènes sociologiques, cette opposition est des plus fluides dans la réalité. Il est même difficile d'établir sans équivoque les critères qui distinguent ces deux concepts. Conformément à la distinction entre « culte » et « magie », on peut appeler prêtres ces fonctionnaires professionnels qui influencent les « dieux » à l'aide de la vénération, par opposition aux magiciens qui contraignent les « dieux » par des moyens magiques. Mais dans nombre de grandes religions, y compris le christianisme, le concept de prêtre inclut précisément une qualification magique. Ou bien on appelle « prêtres » les fonctionnaires d'une *entreprise* permanente, régulièrement organisée en vue d'influencer les dieux, par opposition aux interventions personnelles et occasionnelles des sorciers. Toute une gamme de transitions atténuent cette opposition, mais dans son type « pur » le clergé est sans équivoque, et l'on peut dire qu'il est caractérisé par l'existence de certains lieux de culte fixes, liée à tout un appareil objectif de culte. Ou bien on peut considérer comme décisif pour le concept de prêtre le fait que ces fonctionnaires, peu importe que leur charge soit héréditaire ou personnelle, sont activement associés au service d'un type d'organisation sociétisée, quel qu'en soit le genre, dont ils sont les employés ou les organes, et agissent dans l'intérêt de ses membres; ceci par contraste avec les magiciens, qui exercent une profession libérale. Cette opposition, claire du point de vue conceptuel, est évidemment fluide dans la réalité. Il n'est pas rare que les magiciens fassent partie d'une corporation organisée, parfois même d'une caste héréditaire, qui peut avoir dans certaines communautés le monopole de la magie. Le prêtre catholique lui non plus n'est pas toujours un « employé »; par exemple, il n'est pas rare de voir, à Rome, un pauvre prêtre errant [260] vivre au jour le jour du produit de messes particulières qu'il sollicite de célébrer. Ou encore les prêtres, grâce à un savoir spécial, une doctrine fixe et une qualification professionnelle, se différencient de ceux, sorciers ou « prophètes », qui exercent leur influence en vertu de dons personnels (charismes) confirmés par des miracles et des révélations personnelles. Mais cette distinction n'est pas facile à faire, car souvent les magiciens peuvent être instruits, très instruits même, tandis que les prêtres ne le sont pas forcément toujours. La différence entre prêtres et magiciens devrait être établie qualitativement, eu égard à la nature des études dans les deux cas. En fait, nous le verrons plus loin dans l'exposé des formes de domination, nous aurons à distinguer la formation rationnelle et la discipline des prêtres de la préparation des magiciens charismatiques. L'apprentissage de ces derniers est, en partie, une « éducation de réveil » qui vise à une renaissance à l'aide de moyens irrationnels et, en partie, une communication de techniques

purement empiriques. Bien entendu, dans la réalité ces deux types d'enseignement empiètent l'un sur l'autre.

Mais si l'on admettait comme signe distinctif de la « doctrine » — en tant que trait caractéristique du clergé — le développement d'un système rationnel de pensée religieuse et, ce qui est pour nous le plus important, le développement d'une « éthique » systématisée, spécifiquement religieuse, fondée sur une doctrine cohérente et stable, se présentant comme une « révélation » (à la manière, disons, dont l'islam se distingue lui-même des religions du Livre et du simple paganisme), si donc l'on admettait tout ceci, seraient exclus du concept de clergé non seulement les prêtres shintoïstes du Japon, mais aussi, par exemple, les puissants hiérocrates des Phéniciens. Nous aurions élevé au rang de caractéristique décisive du concept de clergé une fonction de celui-ci, fondamentalement importante certes, mais non universelle.

Étant donné notre propos, et pour rendre justice aux possibilités diverses de différenciations parfois difficiles à établir, le mieux est de retenir pour caractéristique essentielle [d'un clergé] la spécialisation, dans une *entreprise cultuelle régulièrement* exercée, d'un *cercle particulier de personnes* liées à des normes, des époques et des lieux déterminés, en relation avec des *groupes sociaux* déterminés. Il n'existe pas de clergé sans culte, cependant il peut y avoir un culte sans clergé spécialisé. Tel est le cas en Chine, où ce sont exclusivement les organes de l'État et les chefs de famille qui s'acquittent du culte des dieux officiellement reconnus et de celui des ancêtres. D'autre part, il existe un noviciat et une doctrine au sein de groupes typiquement purs de « magiciens », comme dans la fraternité des Hametz en Inde, ainsi que dans d'autres groupements analogues dans le monde entier. Ces magiciens jouissent parfois d'un pouvoir considérable et leurs fêtes, essentiellement magiques, peuvent jouer un grand rôle dans la vie de leur peuple. Néanmoins, étant donné qu'il leur manque une entreprise cultuelle permanente, le nom de « prêtres » ne peut leur être appliqué.

Mais aussi bien dans les cultes sans clergé que chez les magiciens sans culte, une rationalisation des représentations métaphysiques ainsi qu'une éthique spécifiquement religieuse font constamment défaut. Le développement de l'une et de l'autre présuppose l'existence d'un clergé professionnel éduqué, indépendant, continuellement occupé par le culte et les problèmes de la direction des âmes. C'est pourquoi, dans la pensée classique chinoise, l'éthique s'est développée comme quelque chose d'entièrement différent d'une religion métaphysiquement rationalisée. De même pour l'éthique sans culte et sans prêtres du bouddhisme antique.

Ainsi que nous le verrons plus loin, la rationalisation de la vie religieuse a été fragmentaire ou a entièrement manqué partout où le clergé n'est pas parvenu à acquérir un statut de classe et une position forte : c'est le cas de l'Antiquité classique. Elle a pris des voies très particulières partout où une classe de magiciens, à l'origine, et de chanteurs sacrés a rationalisé la magie, sans pour autant arriver à développer un véritable système sacerdotal :

c'est le cas des brahmanes de l'Inde. Mais tout clergé ne développe pas une métaphysique et une éthique religieuse, ces choses nouvelles par rapport à la magie. En règle générale — qui n'est pas sans exception — ceci présuppose plutôt l'intervention de deux forces extra-sacerdotales : d'une part, les *prophètes*, porteurs de « révélations » métaphysiques ou éthico-religieuses; d'autre part, [261] la coopération des *laïcs*, ceux qui participent au culte sans être prêtres. Avant d'examiner comment ces facteurs extra-sacerdotaux ont influencé les religions pour les faire se développer en surmontant les divers degrés de la magie (semblables dans le monde entier), nous devons considérer certaines tendances typiques de l'évolution religieuse qui ont été mises en mouvement par l'existence de prêtres intéressés à un culte.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

§ 3. *Concept de dieu. Éthique religieuse. Tabou.*

Divinités éthiques. Divinités de la justice. — Puissances impersonnelles supra-divines. L'ordre, création divine. — Signification sociologique du tabou. Totémisme. — Imposition du tabou, communalisation et stéréotypisation. — Éthique magique, éthique religieuse : conscience du péché, idée de rédemption.

Doit-on essayer d'influencer un dieu déterminé ou un démon par la contrainte ou la prière ? La réponse à cette question élémentaire est donnée, tout simplement, par le succès obtenu en faisant une telle tentative. Le dieu doit *confirmer* sa puissance, au même titre que le magicien doit confirmer son charisme. Si la tentative d'influencer un dieu se révèle constamment inefficace, on en conclut ou que le dieu est impuissant, ou que les moyens de l'influencer sont inconnus, et l'on y renonce. En Chine, de nos jours encore, il suffit d'un petit nombre de succès qui frappent l'imagination pour qu'un dieu acquière renom et puissance *(shen, ling *)* et pour que les fidèles affluent vers lui. L'empereur — représentant de ses sujets vis-à-vis du Ciel — confère titres et autres distinctions aux dieux qui ont prouvé [leur efficacité]. Mais un petit nombre de déceptions frappantes suffit, le cas échéant, à vider pour toujours un temple de ses fidèles. Bravant toute vraisemblance, le hasard historique a fait s'accomplir dans la réalité la foi granitique d'Isaïe en sa prophétie selon laquelle Dieu ne laisserait pas tomber Jérusalem entre les mains des armées assyriennes si le roi demeurait ferme. Cet accident de l'histoire est devenu le fondement inébranlable de la position de ce dieu et de ses prophètes.

Il n'en allait pas autrement pour les fétiches préanimistes et les charismes des individus dotés de dons magiques. Le magicien [malchanceux] expie parfois son échec par la mort. Vis-à-vis de ce dernier, les prêtres jouissent de l'avantage qu'en cas d'insuccès ils peuvent en faire dévier la responsabilité sur le dieu. Mais leur prestige sombre aussi avec celui du dieu. A moins qu'ils ne trouvent le moyen d'interpréter l'insuccès de façon si convaincante que la responsabilité de l'échec n'incombe pas au dieu mais au comportement de ses adorateurs. Ce genre d'interprétation rend aussi possible l'idée de « service divin », par rapport à la « contrainte du dieu ». Les croyants n'ont pas assez honoré leur dieu, ils n'ont pas suffisamment apaisé sa soif de sang sacrificiel ou de soma, peut-être même l'ont-ils négligé en faveur d'autres dieux. C'est pourquoi il ne les exauce pas. Pourtant, dans certaines situations, une vénération renouvelée, un zèle accru ne servent à rien : les dieux de l'ennemi demeurent les plus forts. Alors, c'en est fait de sa réputation. On le renie en faveur de ces dieux plus forts, à moins qu'il n'y ait encore des moyens de motiver son comportement récalcitrant de telle sorte que son prestige n'en soit pas amoindri, en soit même renforcé. En certaines circonstances, imaginer de pareils moyens a réussi au clergé.

La réussite la plus éclatante en revient aux prêtres de Yahvé dont l'attachement à son peuple est devenu d'autant plus solide (nous en verrons les raisons plus loin) qu'Israël était davantage empêtré dans des maux profonds. Mais pour en arriver là, il est nécessaire que se développe d'abord une nouvelle série d'attributs divins.

Tout d'abord, la supériorité qualitative des dieux et des démons anthropomorphisés n'est que relative par rapport aux hommes. Leurs passions sont aussi démesurées que celles des hommes forts, énorme aussi leur soif de jouissance. Mais ils ne sont ni omniscients, ni tout-puissants (impossible évidemment que coexistent plusieurs tout-puissants), ni nécessairement éternels (pas plus à Babylone que chez les Germains). Ils savent seulement s'assurer la durée de leur existence enchanteresse au moyen d'aliments ou de boissons magiques qui leur sont réservés, [262] de même que la boisson magique du *medicine-man* prolonge la vie des hommes. Ces dieux et démons anthropomorphisés sont partagés selon leurs qualités en forces utiles et forces nuisibles à l'homme. Naturellement, les premières sont adorées comme des « dieux » bons et supérieurs, les secondes sont considérées comme des « démons » inférieurs, souvent pourvus de tous les raffinements imaginables de la ruse la plus astucieuse; on ne les adore pas, on les exorcise par la magie.

Néanmoins, la différenciation ne se réalise pas toujours sur cette base, et certainement pas toujours sous la forme de la dégradation en démons des maîtres des puissances nuisibles. Le degré de vénération cultuelle dont jouissent les dieux ne dépend pas de leur bonté, pas même de leur importance universelle. En fait, il est fréquent que les dieux du ciel, très grands et très bons, ne fassent l'objet d'aucun culte, non point parce qu'ils sont trop « éloignés » des hommes, mais parce que leur action apparaît trop régulière et que cette régularité même rend inutile le recours à une intervention spéciale. Par contre, des puissances dont le caractère diabolique est clairement accusé, comme Rudra, le dieu indien de la peste, ne se montrent pas toujours les plus faibles en face des dieux « bons »; au contraire, elles peuvent revêtir une puissance énorme et incontestée.

A côté de cette différenciation qualitative, si importante en certains cas, entre puissances bonnes et puissances diaboliques, des divinités ayant un caractère spécifiquement *éthique* peuvent se développer au sein du panthéon — et c'est ce qui nous importe ici. Cette qualification éthique de la divinité n'est nullement l'apanage du monothéisme. Si c'est dans le monothéisme que ses conséquences atteignent leur plus grande portée, elle n'en est pas moins possible, en soi, aux divers degrés de la formation d'un panthéon. Naturellement, il est très fréquent que, parmi les dieux éthiques, on rencontre une divinité fonctionnelle qui préside à la justice et une autre qui règne sur les *oracles*.

L'art de la « divination » a tout d'abord résulté de la croyance magique aux esprits. Comme tous les autres êtres, les esprits n'agissent pas sans règles. Si l'on connaît les règles en vertu desquelles ils opèrent on peut en déduire

leur comportement à partir de symptômes, *omina*, qui, selon l'expérience, indiquent leur disposition. L'installation de fossés, la construction de maisons, de chemins ou l'entreprise d'activités économiques ou politiques doit s'effectuer au lieu et à l'époque favorables d'après les expériences antérieures. Partout où un groupe social vit de l'exercice de l'art divinatoire, tels les prêtres taoïstes en Chine, sa technique (le *fung shui* en Chine *) peut acquérir une puissance inébranlable. Tout effort de rationalité économique échoue alors devant l'opposition des esprits : impossible d'établir des chemins de fer ou des usines sans entrer en conflit avec eux. C'est seulement le capitalisme au plein de sa puissance qui a pu en finir avec cet obstacle. Récemment encore, lors de la guerre russo-japonaise (1904-1905), l'armée du Japon semble avoir manqué certaines occasions favorables en raison de mauvais présages, tandis qu'à Platée [479 av. J.-C.], Pausanias avait su, manifestement, « styliser » d'habile façon la faveur ou la défaveur des présages selon les nécessités tactiques.

Partout où le pouvoir politique s'est emparé de l'exercice de la justice (par exemple en transformant en un verdict contraignant le simple arbitrage qui terminait les querelles de groupes de parenté, ou en transformant en une procédure ordonnée l'antique loi de Lynch pratiquée par les collectivités menacées), c'est presque toujours la révélation divine (jugement de Dieu) qui a été la médiatrice de la vérité. Lorsqu'un corps de magiciens s'est entendu à prendre en main la préparation et l'interprétation des oracles et des jugements de Dieu, il a fréquemment conquis une position puissante et durable.

Il n'est nullement nécessaire que le gardien de l'*ordre juridique* soit le dieu le plus fort; cette façon de voir est entièrement conforme à la réalité de la vie quotidienne. Ni Varuna en Inde, ni Maât en Égypte, et moins encore Lykos en Attique, ou Diké, ou Thémis, ou même Apollon n'étaient de tels dieux. Ils se distinguent seulement par leur qualification éthique correspondant au sens de la « Vérité » que l'oracle ou le jugement de Dieu doivent toujours proclamer d'une façon ou d'une autre. Ce n'est pas parce qu'il est un dieu que le dieu « éthique » protège l'ordre juridique et les bonnes coutumes — à l'origine, [263] les dieux anthropomorphes n'avaient pas grand-chose à voir avec l'« éthique », en tout cas plutôt moins que les hommes, — mais c'est parce qu'il a pris sous son égide cette *façon d'agir* particulière.

Or ce que l'on réclame des dieux en matière d'éthique s'accroît : 1° avec l'augmentation du pouvoir de la justice ordonnée, à l'intérieur de vastes groupes politiques pacifiés, donc avec une revendication croissante eu égard à la qualité de cette justice; 2° avec l'extension de la conception rationnelle (découlant de l'orientation météorologique de l'économie) selon laquelle le cours des événements du monde est lié aux lois naturelles, c'est-à-dire que le monde est un cosmos durablement ordonné, et significatif; 3° avec la régulation croissante, au moyen de règles conventionnelles, des modalités toujours nouvelles des relations humaines, l'observation de ces règles accroissant l'interdépendance des individus; 4° mais particulière-

ment avec l'importance grandissante, sur le plan économique et social, de la confiance en la parole donnée : parole de l'ami, du vassal, du fonctionnaire, du partenaire avec qui l'on fait des échanges, du débiteur ou de qui que ce soit; bref, avec l'importance croissante des liens éthiques qui rattachent l'individu à un cosmos d'« obligations », rendant ainsi sa conduite prévisible.

Même les dieux auxquels on demande protection doivent être soumis à un ordre, ou bien, à la façon des grands rois, en avoir créé un de leur côté, qu'ils ont érigé en contenu de leur volonté divine. Dans le premier cas, une puissance impersonnelle supérieure apparaît derrière eux, qui les lie intérieurement et mesure la valeur de leurs actions mais qui, pour sa part, peut prendre les formes les plus diverses. Ces puissances universelles impersonnelles, d'une espèce supra-divine, apparaissent d'abord comme puissances du « destin ». Ainsi, chez les Grecs, la « *fatalité* » *(moira)* est une sorte de prédestination irrationnelle et, en particulier, neutre sur le plan éthique, des traits fondamentaux de tout destin individuel. Prédestination élastique à l'intérieur de certaines limites, mais dont la violation par trop flagrante, au moyen de manœuvres contraires, est dangereuse (*ὑπερμορον*) même pour les grands dieux. Ce qui, entre autres choses, explique l'insuccès de tant de prières. L'attitude intime normale de l'héroïsme guerrier repose sur cette base. Lui est particulièrement étrangère toute croyance rationaliste à une « providence » sage et bonne dont l'intérêt est purement éthique, mais pour le reste impartiale. Ici apparaît de nouveau cette tension profonde, dont nous avons déjà brièvement parlé, entre l'héroïsme et toute espèce de rationalisme religieux ou purement éthique; nous aurons encore l'occasion de la rencontrer.

La puissance impersonnelle des strates bureaucratiques ou théocratiques revêt un tout autre aspect, par exemple dans la bureaucratie chinoise ou chez les brahmanes. C'est une puissance providentielle qui règle l'ordre rationnel et harmonieux du monde et présente, suivant le cas, un caractère plus cosmique ou plus éthique et social, mais qui, en règle générale, embrasse l'un et l'autre. Dans le confucianisme comme dans le taoïsme cet ordre supra-divin possède à la fois un caractère cosmique et un caractère spécifiquement éthico-rationnel; dans l'un comme dans l'autre des puissances impersonnelles providentielles garantissent la régularité et l'ordre heureux des événements du monde : c'est là le point de vue d'une bureaucratie rationaliste. Plus profondément éthique encore, le *rita* indien, cette puissance impersonnelle de l'ordre fixé du cérémonial religieux ainsi que du cosmos et, par conséquent, de l'activité humaine en général : telle est la conception du clergé védique qui exerce sur un mode essentiellement empirique l'art de contraindre le dieu bien plus que celui de le vénérer. Ou encore le monisme [*Alleinheit*] supra-divin de l'Inde tardive, c'est-à-dire de l'être qui seul n'est pas soumis au changement insensé et à la vanité de tout monde des apparences : ce sont là les vues d'un intellectualisme spéculatif indifférent à l'activité du monde.

Mais partout où l'ordre de la nature et des rapports sociaux — normale-

ment, ils sont mis sur le même plan, surtout le droit — ne sont pas considérés comme étant au-dessus des dieux, mais comme étant leur création (nous nous demanderons plus loin comment cela s'est produit), on présuppose évidemment que le dieu protégera l'ordre qu'il a créé contre toute espèce de violation. L'accomplissement intellectuel de ce postulat a eu des conséquences d'une grande portée pour l'activité religieuse et l'attitude générale de l'homme envers Dieu. [264] C'est ce qui a permis le développement d'une éthique religieuse et la distinction entre les exigences divines envers l'homme et les exigences d'une « nature » souvent insuffisante. Jusqu'à présent, les deux façons originelles d'influer sur les puissances surnaturelles étaient les suivants : ou bien soumettre ces puissances aux fins humaines à l'aide de la magie, ou bien se les concilier en se rendant agréable à elles, non pas par l'exercice de quelconques vertus éthiques, mais en satisfaisant leurs désirs égoïstes. Désormais l'obéissance à la loi religieuse prend place comme moyen spécifique d'obtenir la bienveillance divine.

A la vérité, l'éthique religieuse n'a pas commencé seulement avec cette façon de voir. Au contraire, il existe une éthique, de l'espèce la plus efficace, sous la forme d'un comportement motivé par des normes purement magiques dont la violation, du point de vue religieux, constitue une abomination. Partout où la croyance aux esprits s'est développée, chaque processus vital — et cela d'autant plus qu'il sort de l'ordinaire — est produit par un esprit spécifique qui s'introduit dans l'individu : il en va ainsi pour la maladie, la naissance, la puberté, la menstruation. Cet esprit peut être considéré comme « sacré » ou « impur » — cela est variable et souvent déterminé par le hasard, mais à peu près équivalent quant aux effets pratiques. En tout cas, on doit s'abstenir d'irriter cet esprit, ce qui pourrait l'inciter à pénétrer dans le perturbateur profane [*unberufen*], ou bien à lui nuire ou à nuire par des moyens magiques à un autre individu qu'il possède. Alors on évitera, physiquement et socialement, l'individu en question et celui-ci devra éviter tout contact avec les autres ou avec son propre corps : c'est pour cette raison qu'on le nourrira en prenant certaines précautions — comme pour les princes charismatiques de Polynésie, — sinon il pourrait infecter magiquement ses propres aliments.

Une fois que pareille façon de voir s'est développée, la possibilité se fait jour pour des hommes possédant le charisme de la magie d'imposer — évidemment au moyen de manipulations magiques — la qualité de tabou à des objets ou des personnes dont le contact aura ensuite, pour les autres, les conséquences magiques les plus néfastes. Ce pouvoir charismatique d'imposer le tabou a été, à maints égards, exercé de façon tout à fait rationnelle et systématique, en particulier — à une très grande échelle — en Indonésie et dans [les îles] du Pacifique sud.

Un grand nombre d'intérêts économiques et sociaux ont été placés sous la garantie du tabou. Par exemple : la protection des forêts et du gibier (à la manière des forêts interdites des rois du haut Moyen Âge); la préservation des denrées, qui se raréfient dans les périodes de vie chère, contre

une consommation défiant l'économie; la protection de la propriété, en particulier, des propriétés privilégiées du clergé et des aristocrates; la sauvegarde du butin de guerre commun contre le pillage individuel (c'est ce que fit Josué à l'encontre d'Akân [*Josué*, VII]); la séparation sexuelle et sociale des ordres [*Stand*] pour préserver la pureté du sang ou maintenir le prestige de classe. Par l'irrationalité presque incroyable de ces normes cruellement incommodes — elles le sont souvent même pour ceux qui sont privilégiés par le tabou — ce premier cas, qui est aussi le plus général, d'une utilisation directe de la religion pour le service d'intérêts extra-religieux révèle aussi l'autonomie extrêmement obstinée de l'élément religieux.

La rationalisation du tabou conduit éventuellement à un système de normes selon lesquelles, une fois pour toutes, certaines actions passent pour des abominations religieuses qui exigent une expiation quelconque pouvant aller, parfois, jusqu'à la mise à mort du responsable afin d'empêcher que le mal magique ne contamine les autres membres de la population. Il naît alors un système éthique garanti par le tabou : interdits alimentaires, interdiction de travailler certains « jours néfastes » tabous (ce qu'était le sabbat à l'origine), ou la prohibition du mariage à l'intérieur de certains groupes (spécialement de groupes de parenté [*Verwandtenkreis*]). Le processus usuel est le suivant : une chose, devenue habituelle pour des motifs rationnels ou concrètement irrationnels, comme l'expérience de la maladie et autres sortilèges, se transforme en quelque chose de « sacré ».

D'une manière assez obscure, les normes du tabou se sont spécialement combinées avec l'importance revêtue, pour certains groupes sociaux, par les esprits qui habitaient des objets particuliers ou des animaux. L'Égypte nous présente l'exemple le plus remarquable de l'incarnation d'animaux qui peuvent devenir, en tant qu'animaux sacrés, l'élément central du culte de groupements politiques locaux. [265] Selon les circonstances, ces animaux peuvent devenir, ainsi que d'autres objets ou produits façonnés, le foyer d'autres groupements politiques naturels ou artificiels.

C'est à partir de cela que s'est développée l'institution sociale la plus répandue et à laquelle appartient ce que l'on appelle *totémisme*. Le totémisme est un rapport spécifique entre un objet — la plupart du temps un objet naturel — ou, dans son type le plus pur, un animal et un groupe humain particulier pour lequel il est le symbole de la fraternité, déterminée probablement, à l'origine, par la possession commune de son « esprit » acquise par la manducation en commun de cet animal. La portée effective de la fraternisation oscille de la même façon que le contenu du rapport entre les associés et l'objet totem. Dans la forme de totémisme la plus développée existent, d'une part, tous les devoirs de fraternité d'un parentage exogamique, d'autre part, l'interdiction de tuer et de manger l'animal totem en dehors des repas cultuels de la communauté. Et aussi, éventuellement, existent d'autres devoirs à forme cultuelle découlant, le plus souvent, de la croyance fréquente (mais non universelle) à un lien de filiation avec l'animal totem.

Les discussions sur le développement de ces fraternités totémiques, si largement répandues, sont loin d'être closes. Pour nous, l'essentiel est que, de par sa fonction, le totem soit le pendant animiste des dieux des associations cultuelles. Nous l'avons déjà dit, ces dieux se conjuguent généralement avec des groupes sociaux des genres les plus divers, parce que la pensée non « objectivée » [*nicht versachlicht*] ne peut se passer d'un « groupement à but déterminé » [*Zweckverband*] purement artificiel et concret [*versachlicht*] de la fraternité personnelle religieusement garantie. C'est pourquoi la réglementation de la vie sexuelle en particulier — réglementation au service de laquelle se mettait le lignage [*Sippe*] — comportait, en tous lieux, une garantie religieuse ayant la nature du tabou telle que l'offrent, au mieux, les conceptions du totémisme. Cependant, le totem ne se limite pas à des fins politico-sexuelles ni, en aucune façon, au « parentage » et il n'est nullement, ni nécessairement, né sur ce terrain, mais c'est une manière extrêmement répandue de placer la fraternité sous une garantie magique. Croire que le totémisme a une validité universelle et que c'est de lui qu'ont découlé presque toutes les communautés sociales et la religion tout entière, constitue une énorme exagération complètement abandonnée de nos jours. Ces mobiles n'ont joué un rôle, souvent très important, que pour la division du travail entre les sexes — division imposée et protégée par la magie — et pour la spécialisation dans un métier, et par là même pour le développement et la réglementation des échanges en tant que phénomène régulier *intérieur* au groupe (par opposition avec le commerce extérieur).

Les tabous, en particulier les interdits alimentaires conditionnés par la magie, nous montrent une nouvelle source de la très grande importance que revêt la commensalité. Nous l'avons déjà vu, la communauté domestique en a été une autre source. Ce qui caractérise cette seconde commensalité c'est qu'elle se limite à des convives possédant la même qualification magique déterminée par l'idée d'impureté inhérente au tabou. Ces deux sources de la commensalité peuvent entrer en concurrence et même en conflit. Par exemple, lorsque la femme appartient à une autre lignée que son mari, il arrive fréquemment qu'elle n'ait pas le droit de partager les repas de celui-ci, ni même, dans certains cas, de le voir manger. Pareillement, le roi tabou, les ordres (castes) privilégiés tabous ou les communautés religieuses ne doivent pas prendre leur repas avec d'autres [personnes], pas plus que les castes privilégiées les plus élevées ne doivent être exposées aux regards d'étrangers « impurs », aussi bien lors des repas cultuels que, parfois même, lors des repas quotidiens. De plus, l'instauration de la commensalité constitue très souvent l'un des moyens de produire une fraternité religieuse, voire, en certains cas, ethnique et politique. Les repas pris en commun, à Antioche, par saint Pierre et les prosélytes incirconcis ont représenté le premier grand tournant de l'histoire du christianisme. Dans sa polémique contre Pierre [*Galates*, II, 11-14], saint Paul a attribué une importance décisive à cette commensalité.

D'autre part, les normes du tabou opposent des obstacles extrêmement

forts au commerce et au développement des communautés de marché, sans parler d'autres communalisations sociales. L'impureté absolue attribuée à ceux qui sont à l'extérieur [266] de la confession, telle que la connaît le chiisme en Islam, a constitué pour les adeptes — et ce jusqu'à nos jours — une entrave majeure aux échanges, à laquelle on a essayé de remédier au moyen de toutes sortes de fictions. Dans les castes indiennes les prescriptions du tabou ont paralysé les relations entre les individus avec une force bien plus grande que le système *fung shui* de la croyance chinoise aux esprits n'a mis d'obstacles matériels à la circulation des biens. Naturellement, les besoins élémentaires de la vie quotidienne montrent les limites du pouvoir de la chose religieuse. Selon le tabou de caste de l'Inde, « la main de l'artisan est toujours pure ». Ainsi sont pures les mines, les *ergasteria* et tout ce qui est offert sur l'étal des boutiques, ou encore, ce que prend dans sa main pour se nourrir un étudiant mendiant (disciple ascétique des brahmanes). De tous les tabous de caste, seuls les tabous sexuels sont, d'habitude, assez largement violés en faveur des intérêts polygames des riches. Il était permis, dans certaines limites, de prendre pour concubines des filles des castes inférieures. En s'imposant, le simple fait du trafic des chemins de fer a rendu illusoire, lentement mais sûrement, aussi bien le tabou des castes en Inde que le système *fung shui* en Chine.

Théoriquement, les prescriptions du tabou de caste n'auraient pas pu rendre le capitalisme impossible. Mais il est bien évident qu'il aurait été impossible au rationalisme économique de trouver un terrain favorable partout où le tabou avait acquis un si grand pouvoir. De plus, en dépit de tous les allégements apportés, des obstacles s'opposaient encore efficacement à la réunion dans une même entreprise d'individus de professions différentes, ce qui revient à dire de castes séparées. Même si cela n'est pas positivement prescrit, le système des castes, selon son « esprit » et ses présuppositions, a pourtant tendance à perpétuer une *spécialisation* du travail de type artisanal. Et l'action spécifique de la consécration religieuse de la caste sur la conduite économique est diamétralement opposée au rationalisme. Dans la mesure où le système des castes considère les activités individuelles de la division du travail comme la caractéristique de ces castes, il en fait des « professions » [*Beruf*] assignées par la religion, donc consacrées. Toutes les castes de l'Inde, même les plus méprisées, voient dans leur métier — sans en excepter celui de voleur — une tâche personnelle leur ayant été spécialement assignée dans la vie et qui a été instituée par un dieu particulier ou par une volonté divine spéciale; chaque caste nourrit le sentiment de sa dignité en accomplissant cette « tâche professionnelle » avec la perfection technique qu'elle requiert.

Mais cette « éthique de la profession » est, dans un sens déterminé, spécifiquement « traditionaliste » et non pas rationnelle — du moins en ce qui concerne les métiers artisanaux. Elle trouve son accomplissement et sa confirmation [*Bewährung*] sur le terrain de la production artisanale,

dans la perfection qualitative absolue du *produit*. L'idée de rationaliser la manière de produire, que l'on trouve à la base de toute la technique rationnelle moderne, est étrangère à son mode de pensée tout autant que l'idée d'organiser systématiquement l'entreprise en vue de l'acquisition rationnelle, fondement de tout le capitalisme moderne. La consécration éthique de ce rationalisme de l'économie [et] de l' « entrepreneur » sera l'œuvre de l'éthique du protestantisme ascétique. L'éthique de caste transfigure l' « esprit » du métier artisanal, elle ne place pas son orgueil dans le *rendement* économique exprimé en argent, ou dans les merveilles de la technique rationnelle garanties par l'utilisation rationnelle du travail. Au contraire, c'est bien plus l'orgueil du producteur que confirment la dextérité et la virtuosité personnelles qu'il doit à sa caste et qui se manifestent dans la beauté et la bonne qualité de son produit.

Notons enfin que ce qui était, avant tout, décisif pour l'efficacité du système indien des castes, c'était en particulier sa connexion avec la croyance à la transmigration; l'espoir, pour un individu, d'améliorer ses chances de réincarnation n'était possible *que* par sa confirmation à l'*intérieur* de l'activité professionnelle prescrite à sa caste. Tout effort pour sortir de sa propre caste et, spécialement, toute tentative d'empiéter sur les activités d'autres castes et de castes supérieures apporte avec soi le mal magique et des chances défavorables de réincarnation. C'est ce qui explique, selon de nombreuses observations faites en Inde, que les castes les plus basses — celles qui, naturellement, [267] ont le plus à cœur d'améliorer leurs chances de réincarnation — soient *précisément* celles qui sont le plus fermement attachées à leur condition et aux devoirs qui en découlent; dans l'ensemble, elles ne songent jamais à renverser le système des castes par des « révolutions sociales » ou par des « réformes ». En Inde, le précepte biblique : « *Sois attaché* à ta besogne » [*Ecclésiastique*, XI, 20], fortement souligné aussi par Luther, est élevé au rang de devoir religieux cardinal et il est renforcé par de dures sanctions religieuses.

Partout où la croyance aux esprits s'est rationalisée pour devenir croyance à des dieux, donc partout où les esprits ne veulent plus être contraints par la magie mais veulent être des dieux que l'on vénère et que l'on prie au moyen d'un culte, l'éthique magique de la croyance aux esprits s'est transformée brusquement en la conception suivante : violer les normes voulues par le dieu suscite le mécontentement éthique de la divinité qui a pris ces normes sous sa protection particulière. Désormais, si les ennemis sont vainqueurs ou si d'autres malheurs s'abattent sur le peuple, il devient possible d'admettre que la cause n'en est pas la faiblesse du dieu mais plutôt sa colère qu'ont excitée ses adeptes en transgressant l'ordre éthique qu'il protège. Les propres *péchés* du groupe sont donc responsables de ces calamités et, précisément, le dieu a voulu châtier et éduquer son peuple favori au moyen d'un verdict défavorable. Ainsi les prophètes d'Israël savaient-ils toujours découvrir chez leurs contemporains ou dans les générations qui les avaient précédés des méfaits auxquels le dieu avait réagi

par une colère inextinguible, tandis qu'il laissait subjuguer son peuple par d'autres peuples dont il n'était même pas adoré.

Cette conception où le dieu prend des traits universalistes se retrouve partout, avec toutes les variations imaginables. Elle forme l' « éthique religieuse » à partir des prescriptions magiques qui opèrent seulement avec la notion de mal magique. Transgresser la volonté du dieu devient désormais un « péché » éthique qui, abstraction faite de ses conséquences immédiates, accable la « conscience ». Les maux frappant l'individu sont des épreuves voulues par le dieu. Il espère s'en délivrer par un comportement qui plaise à la divinité, la « piété », et trouver ainsi la « rédemption ». Dans l'Ancien Testament, l'idée de « rédemption », si lourde de conséquences, apparaît déjà, mais presque uniquement avec le sens rationnel et élémentaire de libération de maux tout à fait concrets.

L'éthique religieuse et l'éthique magique possèdent une autre caractéristique commune, celle d'être un complexe de commandements et d'interdits dont la transgression constitue le « péché ». Complexe extrêmement hétérogène, issu des mobiles et des occasions les plus divers et dans lequel la distinction entre ce qui est « important » ou « insignifiant » n'est pas faite selon notre façon de sentir. Or peut intervenir une systématisation de ces conceptions éthiques, allant du souhait rationnel de s'assurer des avantages personnels extérieurs par un comportement qui plaise au dieu jusqu'à la conception du péché en tant que pouvoir unitaire de l'anti-divin sous la coupe duquel l'homme peut tomber, allant aussi jusqu'à concevoir la « bonté », et le comportement qui en découle, comme la faculté unitaire d'une sainte disposition d'esprit, et l'espoir de rédemption comme un ardent désir irrationnel de pouvoir être « bon » simplement, ou essentiellement, pour la pure joie d'avoir conscience de l'être.

En tant que fondement permanent, agissant comme mobile constant d'une *manière de vivre* spécifique, cette sublimation de la piété est très rarement atteinte dans toute sa pureté et la religiosité quotidienne n'y parvient que par intermittence. Pareille sublimation n'apparaît qu'au bout de toute une série sans lacunes de conceptions extrêmement diverses qui se recroisent sans cesse avec des représentations magiques. La conception du « péché » et de la « piété » en tant que puissances unitaires appartient aussi au cercle des représentations magiques. Toutes deux sont interprétées comme des sortes de substances matérielles, la nature de l'individu qui agit « mal » ou « bien » est envisagée comme un poison ou, inversement, comme un sérum bienfaisant, ou encore à peu près comme une température corporelle. Ainsi en Inde, le *tapas* *, puissance du sacré que l'on obtient au moyen de l'ascèse et que l'homme possède dans son corps, équivalait primitivement à cette « chaleur » qu'engendrent en eux les oiseaux qui couvent, le créateur de l'univers durant la création, le magicien au cours de l'hystérie sacrée, fruit de la mortification, qui conduit à des pouvoirs surnaturels.

Le chemin est long qui mènera [268] des représentations selon lesquelles

celui qui agit bien s'est assimilé une « âme » particulière de provenance divine, jusqu'aux formes de la « possession » intérieure du divin dont nous parlerons plus loin. Pareillement, il y a loin de la façon d'envisager le « péché » comme un poison dans le corps du malfaiteur (poison que l'on peut traiter par la magie) en passant par la représentation suivant laquelle le pécheur est possédé par un démon, pour aboutir à la puissance du « mal radical » contre lequel il lutte et auquel il risque de succomber.

Toutes les éthiques religieuses n'ont pas, à beaucoup près, parcouru la route conduisant à ces conceptions. L'éthique du confucianisme ignore et le mal radical et toute espèce de puissance du « péché » unitaire et anti-divine. De même chez les Grecs et les Romains. Dans ces deux cas, non seulement il manquait un clergé autonome organisé, mais aussi la *prophétie*, ce phénomène historique qui — normalement mais pas nécessairement toujours — produit une centralisation de l'éthique du point de vue de la rédemption religieuse. La prophétie n'a pas été absente en Inde, mais — nous le verrons — elle a eu là-bas un caractère très spécial avec, pour conséquence, une éthique de la rédemption très fortement sublimisée.

Prophétie et clergé sont les deux facteurs de la systématisation et de la rationalisation de l'éthique religieuse. Toutefois, il existe un troisième facteur important pour le développement de cette éthique : les « laïcs », c'est-à-dire ceux sur lesquels prophètes et prêtres cherchent à influer sur le plan éthique. Examinons d'abord brièvement de quelle manière ces trois facteurs coopèrent ou s'opposent.

BCU IASI/CENTRAL

§ 4. *Le « prophète »*.

Le « prophète », comparé au prêtre et au magicien. — Prophète et législateur. — Prophète et maître. — Mystagogue et prophète. — Prophétie éthique et prophétie exemplaire. — Caractère de la révélation prophétique.

Sociologiquement parlant, qu'est-ce qu'un prophète?

Nous ne discuterons pas ici de la question des « porteurs de salut » soulevée récemment par Breysig. Tout dieu anthropomorphe n'est pas un porteur de salut (que le salut soit intérieur ou extérieur) qui a été divinisé, et moins encore, pour répandu qu'ait été pareil phénomène, chaque porteur de salut n'est pas devenu un dieu ni même un sauveur.

Par prophète nous entendrons ici un porteur de charismes purement *personnels* qui, en vertu de sa mission, proclame une *doctrine* religieuse ou un commandement divin. En outre, nous ne ferons pas de différence de principe entre un « rénovateur de religion » qui prêche à nouveau une ancienne révélation (réelle ou supposée) et un « fondateur de religion » prétendant apporter des révélations entièrement nouvelles. Ces deux types peuvent d'ailleurs se superposer. D'autre part, l'intention du prophète n'est pas en cause si une nouvelle *communauté* naît de sa prédication car les doctrines de réformateurs non prophètes peuvent également en faire naître. De même, peu nous chaut dans ce contexte que les disciples s'attachent davantage à la personne du prophète, comme dans le cas de Zarathoustra, Jésus ou Mahomet, ou davantage à la doctrine, comme dans le cas de Bouddha et des prophètes d'Israël.

Pour nous, l'élément décisif c'est la « vocation » personnelle. Voilà ce qui différencie le prophète du prêtre. En premier lieu et avant tout, parce que le prêtre est au service d'une tradition sacrée, tandis que le prophète revendique son autorité en invoquant une révélation personnelle ou en se réclamant d'un charisme. Ce n'est pas un hasard si, à de rares exceptions près, un prophète ne sort pas des rangs d'un clergé. En règle générale, les porteurs du salut, en Inde, ne sont pas des brahmanes, pas plus que les prophètes d'Israël ne sont des prêtres; seul peut-être Zarathoustra serait issu de la noblesse cléricale. Par contraste avec le prophète, c'est en vertu de sa charge que le prêtre dispense les biens du salut. A vrai dire, la charge de prêtre peut être alliée à un charisme personnel. Mais, même en ce cas, le prêtre reste légitimé par sa charge de membre d'une entreprise sociétisée de salut, [269] tandis que le prophète, de même que le magicien charismatique, agit purement et simplement en vertu d'un don personnel. Mais il se distingue du magicien en ce qu'il proclame des révélations déterminées et que le contenu de sa mission est doctrine ou commandement et non point magie. Extérieurement du moins, la tran-

sition de l'un à l'autre est assez fluide. Fréquemment, le magicien est expert dans l'art de la divination, parfois même il n'est que cela. A ce stade, la révélation fonctionne constamment comme oracle ou comme interprétation des rêves. Primitivement, il n'y a pour ainsi dire pas de lieu où des innovations dans les rapports de communauté puissent être adoptées sans qu'on ait consulté le magicien. De nos jours encore, dans certaines régions de l'Australie, ce sont les révélations reçues en songe par les magiciens qui sont soumises à l'approbation des chefs de clan lors des conseils et, en maints endroits, la régression de cette pratique est le signe d'une « sécularisation ».

En outre, il faut des circonstances très particulières pour qu'un prophète puisse faire reconnaître son autorité sans recourir à une authentification charismatique, c'est-à-dire, normalement, magique. Du moins, ceux qui annoncent une « nouvelle » doctrine ont presque toujours eu besoin d'une telle authentification. Il ne faut pas oublier un instant que Jésus appuyait *entièrement* sa propre légitimation sur le charisme magique qu'il ressentait en lui, sur sa prétention que lui, et lui seul, connaissait le Père et que seule la foi en lui, Jésus, était la voie qui menait à Dieu. Il est indubitable que, plus qu'autre chose, la conscience de cette puissance lui permettait de suivre les voies de la prophétie. Durant les périodes apostolique et post-apostolique du christianisme, le personnage du prophète itinérant a été un phénomène constant. Mais on exigeait toujours de lui qu'il fasse la preuve de ses dons spirituels spécifiques et de ses facultés magiques ou extatiques particulières.

La divination ainsi que la thérapeutique magique et la consultation ont été exercées très tôt de façon « professionnelle ». Il en va ainsi pour les « prophètes » *(nabi, nebijim *)* dont on trouve tant de mentions dans l'Ancien Testament, surtout dans les *Chroniques* et les *Livres prophétiques*. Mais le prophète, au sens que nous lui donnons ici, se distingue précisément de ces derniers, sur le plan économique, par la *gratuité* de ses prophéties. Amos refuse avec indignation d'être appelé « nabi ». Cette gratuité distingue aussi le prophète du prêtre. Le prophète typique propage l'« idée » pour elle-même et non en vue d'un salaire — du moins sous une forme reconnaissable et réglementée. La gratuité de la propagande prophétique, par exemple le principe expressément établi dans le christianisme primitif que l'apôtre, le prophète, le maître ne fait pas un métier de son annonciation, le fait que le prophète soit obligé de vivre du travail de ses mains ou, comme le bouddhiste, d'aumônes qu'il n'a pas expressément sollicitées, le fait aussi qu'il ne puisse jouir que pour un temps très bref de l'hospitalité de ses fidèles, tout cela revient sans cesse, souligné avec force, dans les Épîtres de saint Paul, et, sous d'autres formes, dans les règles des moines bouddhistes. « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus » [II *Thessaloniciens*, III, 10], telle est la règle des *missionnaires*, et c'est là ce qui constitue l'un des grands mystères du succès de la propagande prophétique elle-même.

La propagande prophétique a été très intense dans tout le Moyen-Orient,

et même en Grèce, à l'époque relativement la plus ancienne de la prophétie juive, celle d'Élie. Les débuts de la prophétie sous toutes ses formes coïncident peut-être avec la formation des grands empires en Asie et avec l'intensification, après une longue interruption, du commerce international, notamment au Moyen-Orient. A cette époque, la Grèce a été exposée à l'invasion du culte thrace de Dionysos ainsi qu'aux types de prophéties les plus divers. A côté de réformateurs sociaux semi-prophétiques, certains mouvements purement religieux envahirent la technique purement magique et cultuelle des prêtres homériques. Des cultes émotionnels ainsi que la prophétie émotionnelle fondée sur la « glossolalie » et la valorisation de l'ivresse extatique brisèrent l'évolution d'un rationalisme théologisant (Hésiode) et les débuts des spéculations cosmogoniques et philosophiques, des doctrines philosophiques secrètes et des religions de salut. Ces cultes émotionnels marchèrent de pair avec la colonisation outre-mer et surtout avec la formation de la *polis* et sa transformation due [270] au développement d'une armée de citoyens.

Inutile de reprendre ici les analyses brillantes que Rohde a données des processus des VIIIe et VIIe siècles qui se sont poursuivis en partie jusqu'au VIe et même au Ve siècle. Ils étaient donc contemporains à la fois des prophéties israélite, perse et indienne, et aussi, vraisemblablement, de la floraison de l'éthique chinoise antérieure à Confucius dont nous ne savons plus rien. Ces prophètes helléniques différaient grandement les uns des autres tant en ce qui concerne le critère économique — professionnalisme ou non-professionnalisme — qu'en ce qui regarde la possession d'une « doctrine ». Les Grecs, eux aussi, distinguaient l'enseignement, exercé comme un métier, de la propagande désintéressée des idées (Socrate). De plus, en Grèce, l'orphisme — l'unique religion qui était réellement religion de *communauté* émotionnelle [*Gemeindereligiosität*] — se différenciait nettement, par sa réelle doctrine de salut, de toutes les autres formes de prophétie et de technique salvatrice, des mystères en particulier.

Nous devons tout d'abord distinguer clairement les divers types de prophètes de ceux des autres porteurs de salut, religieux ou autres. Même dans les temps historiques, la transition entre le « prophète » et le « législateur » est souvent fluide, si l'on entend par législateur un personnage qui, dans certains cas particuliers, est chargé d'ordonner systématiquement un droit existant ou bien d'en constituer un nouveau, comme le firent les *aisymnètes* helléniques (Solon, Charondas, etc.). On ne connaît pas d'exemple qu'un législateur de ce genre, ou son œuvre, n'ait pas reçu, au moins ultérieurement, l'approbation divine.

Un « législateur », c'est bien autre chose que le *podestà* italien. On va chercher ce dernier à l'extérieur [du groupe], non point pour créer un nouvel ordre social mais afin d'avoir, dans le cas de querelles intestines au sein d'une *même* couche sociale, un seigneur impartial, indépendant des coteries. En revanche, on fait appel au législateur, sinon toujours du moins en général, lorsqu'il existe des tensions *sociales*. Ce qui se produit fréquemment partout

où apparaît la situation la plus ancienne qui requière une « politique sociale » concertée : la différenciation économique des guerriers par l'enrichissement des uns et l'endettement des autres, et, éventuellement, l'opposition entre les aspirations politiques non réalisées des couches enrichies par le profit économique et l'ancienne noblesse militaire. La tâche de l'aisymnète est de réaliser l'équilibre des classes, de créer un nouveau droit « sacré », valable pour toujours, et de lui faire accorder l'approbation divine.

Il est très probable que Moïse a été un personnage historique. Si tel est le cas, de par sa fonction il appartient aux aisymnètes. Car les caractères du droit sacré primitif des Israélites présupposent une économie monétaire, donc des oppositions aiguës d'intérêts qui se sont déjà fait jour ou qui menacent d'éclore à l'intérieur de la confédération. L'œuvre de Moïse fut de trouver les compromis ou les moyens prophylactiques pour aplanir ces oppositions (par exemple : la *seisachtie* de l'année jubilaire [*Lévitique*, XXV et XXVII]) et d'organiser la confédération d'Israël sous l'égide d'un dieu national unitaire. Œuvre qui, par son caractère, se situe à peu près à mi-chemin entre celle de Mahomet et celle des aisymnètes. Cette loi a été accompagnée par une période d'expansion extérieure du peuple nouvellement unifié, de la même façon que le nivellement des classes l'a fait dans tant d'autres cas (en premier lieu à Rome et à Athènes). Après Moïse, Israël n'a jamais plus connu « un prophète tel que lui », c'est-à-dire que les Juifs n'ont plus eu d'autre aisymnète.

Donc, non seulement tous les prophètes ne sont pas aisymnète dans ce sens, mais en outre ce que l'on appelle communément prophétie n'a rien à voir avec ces derniers. Sans doute, les prophètes d'Israël venus après Moïse semblent bien s'être intéressés au plan « politique et social ». « Malheur à vous! » grondent-ils contre ceux qui oppriment les pauvres, les réduisent en esclavage, ajoutent arpent à arpent et faussent le cours de la justice par des pots-de-vin — toutes manifestations typiques de la différenciation en classes dans l'Antiquité aggravées, comme partout, par l'organisation de la *polis* apparue, entre-temps, à Jérusalem. Ce trait, nous ne pouvons l'effacer du portrait de la plupart des prophètes israélites, et cela d'autant moins qu'un trait analogue manque à la prophétie indienne, bien que les conditions existantes en Inde au temps de Bouddha aient été décrites comme relativement semblables à celles de la Grèce du VIe siècle.

Différence qui découle [271] de raisons religieuses que nous examinerons plus loin. Mais il ne faut pas oublier que pour les prophètes israélites ces arguments politico-sociaux ne sont que des moyens en vue d'une fin. Les prophètes s'intéressent au premier chef à la politique étrangère parce qu'elle constitue le théâtre des actions de leur dieu. Pour eux, l'injustice, y compris l'injustice sociale, contraire à l'esprit de la loi mosaïque, n'entre en ligne de compte que comme motif de la colère divine et non comme point de départ d'un programme de réformes sociales. Il est caractéristique qu'Ézéchiel, l'unique théoricien de réformes sociales, est précisément un théoricien

clérical; c'est à peine s'il peut être qualifié de prophète. Jésus ne s'intéresse absolument pas aux réformes sociales en tant que telles.

Zarathoustra partage la haine de son peuple d'éleveurs de bestiaux contre les voleurs nomades, mais il est fondamentalement religieux. L'essentiel, pour lui, c'est la foi en sa mission divine personnelle et sa lutte contre le culte extatico-magique. Même chose pour Mahomet, dont la politique sociale — poussée à son ultime conséquence par Omar — dépend presque entièrement de l'unification intime du croyant, préparant ainsi le maximum de combattants de dieu en vue de la lutte contre l'extérieur.

Les prophètes n'assument pas leur mission parce que des hommes les en ont chargés. Cette mission, ils l'usurpent, c'est ce qui les caractérise. Sans doute les « tyrans » de la *polis* grecque en font-ils autant, eux qui, par leur fonction, sont si proches des aisymnètes légaux. Ils ont eu aussi leur propre politique religieuse caractéristique qui a consisté fréquemment à encourager le culte émotionnel de Dionysos, populaire parmi les masses alors que la noblesse lui était opposée. Mais les prophètes usurpent leur pouvoir en vertu d'une révélation divine et, point capital, pour des fins religieuses. Leur propagande religieuse typique — le combat *contre* les cultes extatiques — est diamétralement opposée à la politique religieuse des tyrans grecs. La religion de Mahomet, dont l'orientation est fondamentalement politique — et la position de celui-ci à Médine tient le milieu entre celle d'un *podestà* italien et celle de Calvin à Genève, — s'est néanmoins développée à partir d'une mission tout d'abord purement prophétique. Lui, le marchand, fut tout d'abord le guide d'un conventicule piétiste réunissant des bourgeois de La Mecque, jusqu'à ce qu'il prenne de plus en plus clairement conscience que l'organisation des clans guerriers [*Kriegergeschlecht*] en vue de l'acquisition du butin était la base extérieure de sa mission.

D'autre part, un certain nombre de transitions rattachent le prophète au maître moral, en particulier au maître d'éthique sociale. Ce dernier, plein d'une nouvelle sagesse ou de la compréhension renouvelée d'une sagesse ancienne, rassemble des disciples autour de lui, conseille les personnes privées pour leurs affaires personnelles, les princes pour les affaires publiques et cherche, le cas échéant, à influer sur la création des règles éthiques. Le lien entre le maître de sagesse religieuse ou philosophique et son disciple est extraordinairement fort et réglé de façon autoritaire (en particulier dans les droits sacrés asiatiques). Partout, les rapports de piété filiale entre disciple et maître sont parmi les plus solides qui soient. Généralement, la doctrine magique, comme celle de l'héroïsme, est réglée de telle sorte que le novice est assigné à un maître particulièrement expérimenté, ou bien qu'il en cherche un lui-même qui surveillera sa formation et auquel l'attachera une piété filiale — c'est en somme une relation analogue qui lie le « bizuth » [*Leibfuchs*] à l'ancien [*Leibbursche*] dans les corporations allemandes d'étudiants. Toute la poésie de la pédérastie grecque est issue de ces rapports de piété, et l'on retrouve des phénomènes similaires chez les bouddhistes, les confucianistes et dans toutes les éducations monacales.

Le type le plus conséquent [de cette relation de maître à disciple] s'est réalisé dans le droit sacré indien avec le « gourou ». Quiconque appartient à la bonne société doit se soumettre sans réserve, durant des années, aux directives de vie et à l'enseignement de ce maître brahmanique. Son pouvoir est souverain et l'obéissance qui lui est due — analogue à celle qui existait en Occident entre *famulus* et *magister* — a le pas sur la piété familiale. De même, la position du brahmane de cour *(purohita)* est ordonnée officiellement de telle sorte que sa position est incomparablement plus forte que celle des confesseurs occidentaux les plus puissants. Mais après tout, le gourou n'est qu'un maître dispensant sur commande un savoir acquis [272], il ne répand pas, de sa propre autorité, un savoir révélé.

Le moraliste philosophique et le réformateur social ne sont pas non plus des prophètes au sens que nous donnons à ce terme, aussi proches pourtant qu'ils soient de ces derniers. En fait, les antiques sages de la Grèce, nimbés de légende, Empédocle, d'autres semblables, Pythagore surtout, sont sans doute très près du prophétisme. Ils ont aussi légué, en partie, leur propre doctrine de salut et leurs règles de vie à des communautés, prétendant, au moins partiellement, à la qualité de sauveurs. Ce sont typiquement des maîtres intellectuels de salut, comparables aux phénomènes parallèles de l'Inde, mais ils ne sont pas parvenus à lier dans toute leur cohérence logique la réforme de la vie et la doctrine du « salut ».

Si voisins qu'ils en puissent être parfois, les fondateurs et les chefs de file des « écoles philosophiques » peuvent être moins encore considérés comme des prophètes au sens que nous donnons à ce terme. D'insensibles transitions conduisent de Confucius — dans le temple de qui l'empereur lui-même accomplit le *kotau* — jusqu'à Platon. Tous deux étaient purement et simplement des philosophes qui enseignaient de façon scolaire, séparés par leur disposition — centrale chez Confucius, plus occasionnelle chez Platon — à exercer sur les princes une influence déterminante en vue de réformes sociales.

Mais on ne retrouve pas chez ces personnages la caractéristique particulière des prophètes : une véritable *prédication* émotionnelle, peu importe que cette prédication répande ses révélations au moyen de la parole, du pamphlet ou de toute autre forme d'écrit (ainsi les sourates de Mahomet). Le prophète est toujours plus proche du démagogue, du publiciste politique que du maître et de son « entreprise ». D'autre part, un Socrate par exemple se sent également opposé aux professionnels qui font métier de sagesse. L'absence d'une mission religieuse directement révélée distingue conceptuellement son activité de celle d'un prophète. Le « démon » de Socrate ne réagit qu'aux situations concrètes, et cela surtout pour dissuader et admonester. Il est l'extrême limite du rationalisme éthique, profondément utilitaire de Socrate et occupe chez lui une place analogue à celle de la divination magique chez Confucius. C'est pourquoi le démon de Socrate ne peut être mis sur le même plan que la « conscience » dans une éthique authentiquement religieuse; à plus forte raison, il ne peut être considéré comme le mandataire d'une prophétie.

On peut en dire autant de tous les philosophes et de leurs écoles. Que ce soit en Chine, en Inde, dans la Grèce antique ou, au Moyen Âge, chez les juifs, les Arabes ou les chrétiens, les écoles philosophiques ont connu des formes à peu près semblables du point de vue sociologique. Par la manière de vivre qu'elles produisent et propagent, elles peuvent se trouver plus proches d'une prophétie de salut (au sens que nous examinerons bientôt), de type rituel et mystagogique comme chez les pythagoriciens, ou de type exemplaire comme chez les cyniques. Ces écoles peuvent présenter une parenté externe et interne avec les sectes ascétiques de l'Inde et de l'Orient, ainsi chez les cyniques avec leur protestation contre les biens de ce monde et contre la grâce sacramentelle. Mais on ne trouve pas de prophète, selon notre sens, lorsque manque la proclamation d'une vérité de salut faite en vertu d'une révélation personnelle. C'est cela qui doit être tenu pour la caractéristique décisive du prophète.

Enfin, les réformateurs religieux de l'Inde, tels que Shankara et Râmânuja *, ou, en Europe, Luther, Zwingli, Calvin, Wesley, se distinguent des prophètes en ceci qu'ils ne prétendent ni offrir une révélation nouvelle par sa substance ni, moins encore, parler en vertu d'une injonction divine spéciale. Alors que ce fut le cas, par exemple, pour le fondateur de l'Église mormone — d'un point de vue purement technique, il présente des similitudes avec Mahomet — et surtout pour les prophètes juifs. Montanus et Novatien appartiennent également à ce type ainsi que Manès et Marcion — avec toutefois, chez ces derniers, une teinte fortement rationnelle et didactique — et, avec une nuance plus émotionnelle, George Fox.

Si l'on écarte du concept de prophète toutes les formes, souvent fort voisines, que nous avons mentionnées jusqu'à présent il n'en reste pas moins différents autres types.

En premier lieu, le mystagogue. Le mystagogue administre des sacrements, c'est-à-dire qu'il accomplit des actes magiques garantissant les biens du salut. Des sauveurs de ce genre ont existé dans le monde entier. Ils ne se distinguent que graduellement des magiciens ordinaires par le fait qu'ils rassemblent autour d'eux une *communauté* [*Gemeinde*] spéciale. Des dynasties de mystagogues se sont fréquemment [273] développées à partir d'un charisme sacramentel réputé héréditaire. Ces dynasties ont maintenu leur prestige durant des siècles; elles ont doté leurs disciples de délégations de pouvoir, adoptant ainsi une sorte de position de hiérarques. En Inde notamment, le titre de gourou est aussi utilisé pour désigner pareils dispensateurs de salut et leurs plénipotentiaires. Même chose en Chine, où le hiérarque des taoïstes, par exemple, et les chefs secrets de sectes jouent un rôle héréditaire analogue. Le type de la prophétie exemplaire, dont nous allons parler, se mue très régulièrement en mystagogie dès la seconde génération.

Ces formes étaient largement répandues dans tout le Moyen-Orient et elles sont passées en Grèce à l'époque prophétique dont nous avons parlé. Cependant, les familles nobles beaucoup plus anciennes qui présidaient héréditairement aux mystères d'Éleusis représentaient au moins encore un

cas limite des simples lignées de prêtres héréditaires. Le mystagogue dispensait un salut magique, mais il lui manquait la *doctrine* éthique, ou bien celle-ci ne jouait chez lui qu'un rôle secondaire. En place de cela, il possédait une technique magique transmise héréditairement. D'habitude, sur le plan économique, il voulait aussi vivre de son art qui était très recherché. Nous devons par conséquent l'exclure du concept de prophète, même s'il révèle de nouvelles voies de salut.

Au sens où nous employons ce terme, il ne reste que deux types de prophétisme, représentés de la façon la plus claire l'un par Bouddha, l'autre par Zarathoustra et Mahomet. Comme dans les derniers cas mentionnés, le prophète peut être, sur l'injonction d'un dieu, l'instrument annonciateur de ce dieu et de sa volonté — que celle-ci soit ordre concret ou norme abstraite, — exigeant, du fait de sa mission, l'obéissance en tant que devoir éthique *(prophétie éthique)*. Ou bien il peut être un homme exemplaire qui, par son exemple personnel, montre aux autres les voies du salut religieux, ainsi Bouddha. La prédication de ce dernier ne dit rien d'une mission divine ni d'un devoir éthique d'obéissance, mais il s'adresse à l'intérêt personnel de ceux qui éprouvent l'ardent besoin d'être sauvés et les engage à suivre la même voie que lui *(prophétie exemplaire)*.

Ce second type appartient par excellence à la prophétie indienne, bien qu'on en trouve certains cas isolés en Chine (Lao-tseu) et au Moyen-Orient, tandis que le premier type appartient exclusivement à la prophétie du Moyen-Orient sans distinction de races. Car ni dans les Védas ni dans les livres classiques chinois — dont les éléments les plus anciens, dans ces deux cas, consistent en chants de louange et d'action de grâce composés par des chanteurs sacrés, en rites magiques et en cérémonies — il n'apparaît à aucun moment avec vraisemblance qu'ait jamais existé, en Inde ou en Chine, une prophétie de type éthique telle qu'elle s'est développée au Moyen-Orient et en Iran. La raison décisive en est l'absence d'un dieu éthique personnel et transcendant. En Inde, on ne rencontrait généralement un tel dieu que sous une forme magique et sacramentelle, et seulement au sein de la religiosité hindouiste populaire tardive. Mais il n'apparaissait que par intermittence dans la croyance de ces couches sociales à l'intérieur desquelles se sont développées les conceptions prophétiques décisives du Mahâvirâ et de Bouddha, et il était constamment soumis à des réinterprétations panthéistes. En Chine, il était totalement absent de l'éthique de la couche sociale prépondérante. Nous examinerons plus loin dans quelle mesure on peut supposer que tout ceci était lié au caractère intellectuel particulier, déterminé par des facteurs sociaux, de ces couches.

Dans la mesure où des facteurs purement religieux ont agi, il était décisif, pour l'Inde comme pour la Chine, que la conception d'un monde rationnellement réglé prît son point de départ dans l'ordre cérémoniel du sacrifice. Tout dépendait de la régularité immuable de celui-ci. En premier lieu, l'indispensable ponctualité des processus météorologiques, qui étaient pensés en termes animistes. Ce qui était impliqué ici, c'était le fonction-

nement normal et la quiétude des esprits et des démons. Selon les conc
tions chinoises, aussi bien classiques qu'hétérodoxes, ces processus étai
garantis par un gouvernement conduit d'une façon éthiquement corre
et qui suivait le véritable « chemin de la vertu » (tao), faute de quoi tout é
voué à l'échec; il en allait de même dans la doctrine védique. Rita et
étaient par conséquent, en Inde et en Chine, des forces supra-divines imp
sonnelles.

Par contre, le dieu éthique, personnel et transcendant est une concept
propre au Moyen-Orient. Elle correspond si étroitement à celle du [2
roi terrestre tout-puissant, avec son régime bureaucratique rationnel, q
est difficile de n'y pas voir une relation causale. Partout dans le monde
magicien est, en premier lieu, un faiseur de pluie, car la récolte dépend
la pluie qui tombe au bon moment, en quantité suffisante mais non excess
Jusqu'à nos jours, l'empereur-pontife de Chine est resté un faiseur
pluie car, tout au moins dans la Chine du Nord, les incertitudes météo
logiques revêtaient plus d'importance encore que les installations d'irrigati
aussi grand que soit le poids de celles-ci. La construction des digues et
canaux de navigation intérieure était encore plus importante, c'est l
véritable source de la bureaucratie impériale. L'empereur cherchait à pa
les perturbations météorologiques à l'aide de sacrifices, de pénitence publi
et de pratiques de vertu, par exemple en abolissant les abus de l'adminis
tion ou en organisant la rafle de criminels restés impunis, parce que
supposait toujours que l'irritation des esprits et les perturbations de l'o
cosmique provenaient soit de manquements au devoir de la part
monarque, soit d'un désordre social. Et justement, dans les parties les
anciennes de la tradition, la pluie est l'une des récompenses que Yahvé
miroiter aux yeux de ses fidèles de l'époque qui sont encore essentiellen
des paysans. Il leur en promettait ni trop (le déluge) ni trop peu.

Cependant, dans les régions avoisinantes, en Mésopotamie, en Ara
la récolte n'était pas produite par la pluie, mais exclusivement par l'irriga
artificielle. Celle-ci est la source du pouvoir absolu du roi. De même q
Égypte la régulation du cours du fleuve, l'irrigation était en Mésopota
la seule source de la souveraineté du roi, c'est d'elle qu'il tirait ses rev
en faisant construire des canaux — et des villes le long de leur cours —
des esclaves conquis. Dans les régions désertiques du Moyen-Orient et
les territoires semi-arides qui les bordaient, le contrôle de l'irrigati
probablement été l'une des sources de la conception d'un dieu créant la
et l'homme à partir du « néant » (de même, l'irrigation royale crée la ré
dans le désert à partir de « rien ») et non point simplement engendrant ceu
comme on le croyait la plupart du temps ailleurs. Le roi crée même le
au moyen de lois et de codifications rationnelles — chose que le mon
vécue ici pour la première fois. Si l'on fait abstraction de l'absence d
couches [sociales] particulières qui furent porteuses des éthiques indi
et chinoise et qui ont créé là-bas l'éthique « sans dieu », il apparaît extr
ment vraisemblable que, sous l'empire de cette expérience, l'ordre du m

a pu être, lui aussi, conçu comme la loi d'un seigneur personnel, transcendant et maître de créer librement.

Il est vrai qu'en Égypte, où à l'origine le pharaon lui-même était un dieu, la tentative d'Akhenaton pour établir un monothéisme astral a échoué devant la puissance insurmontable d'un clergé qui avait systématisé l'animisme populaire. En Mésopotamie l'antique panthéon, systématisé sur le plan politique par les prêtres, ainsi que la solide organisation de l'État ont barré la route au monothéisme aussi bien qu'à la prophétie démagogique.

Mais l'impression produite sur les Israélites par les monarchies pharaoniques et mésopotamiennes était plus profonde encore que celle produite par le roi perse, le « basileus » κατ' ἐξοχήν, sur les Grecs (telle qu'elle s'exprime, par exemple, en dépit de la défaite perse, dans un écrit pédagogique comme la *Cyropédie*). Les Israélites n'avaient échappé à la « maison de servitude » du pharaon terrestre que parce qu'ils y avaient été aidés par un roi divin. La fondation du royaume terrestre est expressément expliquée par la défection de Yahvé, le véritable roi du peuple. La prophétie d'Israël était totalement orientée vers des relations avec les grandes puissances politiques. Les grands rois qui ont tout d'abord détruit Israël, agissant en tant que fléaux de dieu, lui ont permis ensuite de revenir de l'exil grâce à une inspiration divine. Les idées de Zarathoustra paraissent, elles aussi, orientées vers les conceptions des pays civilisés de l'Occident.

Par conséquent, le caractère distinctif de la prophétie la plus ancienne, sous ses formes dualiste ou monothéiste, semble avoir été profondément déterminée — en dehors d'autres influences historiques concrètes — par la pression de grands centres relativement proches, ayant une organisation sociale rigide, sur des peuples voisins moins rationalisés. Ces peuples voyaient la colère et la grâce d'un roi céleste dans les périls continuels auxquels les exposait l'impitoyable bellicisme de terribles voisins.

[275] Que la prophétie ait un caractère plutôt éthique ou plutôt exemplaire, la révélation prophétique signifie toujours — c'est là le trait commun, — pour le prophète lui-même et pour ses acolytes, une vue unitaire de la vie découlant d'une prise de position consciemment *significative et unitaire* envers celle-ci. Pour le prophète, la vie et le monde, les événements sociaux et les événements cosmiques ont un « sens » unitaire systématique déterminé. La conduite des hommes doit être orientée selon ce sens et être modelée de façon significative et unitaire pour qu'on puisse leur apporter le salut. La structure de ce « sens » peut être extrêmement variée, et peut fondre en une unité des motifs qui paraissent logiquement hétérogènes, car toute cette conception n'est pas, en premier lieu, dominée par la cohérence logique mais par des évaluations pratiques. Elle signifie toujours, à des degrés et avec des résultats divers, une tentative de systématiser toutes les manifestations de la vie, de résumer aussi le comportement pratique en une *manière de vivre*, peu importe l'aspect que prend celle-ci dans les cas individuels. En outre, ce « sens » contient toujours l'importante conception religieuse qui envisage le « monde » comme un « cosmos » duquel on exige

qu'il forme, de quelque manière que ce soit, une totalité ordonnée de façon « significative » et dont les phénomènes singuliers sont mesurés et évalués selon ce postulat.

Toutes les tensions les plus fortes de la conduite intime [de l'homme] ainsi que celles de ses rapports extérieurs avec le monde proviennent du heurt de la réalité empirique et de cette conception du monde envisagé, selon le postulat religieux, en tant que totalité significative. Bien entendu, la prophétie n'est nullement seule à avoir affaire avec ce problème. Toute forme de sagesse sacerdotale, de même que toute philosophie sans prêtres, intellectuelle ou vulgaire, s'occupe de ce problème d'une façon ou d'une autre. L'ultime question de toute métaphysique a toujours été : *si* le monde en tant que totalité, et la vie en particulier, doivent avoir un « sens », quel peut-il être, et quel devrait être l'aspect du monde pour qu'il puisse lui correspondre ? Mais la problématique religieuse des prophètes et des prêtres est le giron où la philosophie sans prêtres s'est développée et duquel elle s'est libérée pour, ensuite, en tant qu'élément très important de l'évolution religieuse, se mesurer avec elle. Il nous faut donc à présent examiner de plus près les relations entre prêtres, prophètes et non-prêtres.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

§ 5. *La communauté émotionnelle* [Gemeinde].

Prophètes, adeptes et communauté. — Religiosité de communauté. — Prophétie et entreprise sacerdotale.

Si sa prophétie a du succès, le prophète gagne à sa cause des auxiliaires permanents : sodales (c'est ainsi que Bartholomae traduit le terme de *gâthâs*), élèves (Inde et Ancien Testament), compagnons (Inde et Islam), disciples (Isaïe, Nouveau Testament) qui lui sont attachés par des liens purement personnels, ce qui fait contraste avec les prêtres et les devins sociétisés en corporations ou en hiérarchies officielles. Ces relations restent encore à examiner dans la casuistique des formes de domination. A côté de ces auxiliaires permanents — souvent doués, eux aussi, d'une certaine qualification charismatique — qui collaborent activement à la mission du prophète, il existe un cercle d'adeptes. Ces derniers soutiennent le prophète en lui offrant argent, services ou logement et attendent leur salut de sa mission. Selon le cas, ils peuvent se grouper pour une activité occasionnelle ou être socialisés en *communauté* permanente.

Prise dans ce sens religieux (car il existe une catégorie de communauté émotionnelle : le groupe de voisinage, sociétisé à partir de motifs économiques, fiscaux ou d'autres mobiles politiques), la « communauté émotionnelle » ne surgit pas *uniquement* en connexion avec la prophétie au sens particulier donné ici à ce terme. D'autre part, on ne la rencontre pas dans tous les types de prophéties. En général, elle n'apparaît dans un mouvement prophétique que comme résultat de la routinisation [*Veralltäglichung*] qui se produit lorsque le prophète lui-même [276] ou ses disciples veulent assurer l'existence permanente de leur prédication ainsi que la continuité de la distribution de la grâce, donc lorsqu'ils veulent sauvegarder l'existence *économique* de cette distribution et de ses administrateurs et, en outre, monopoliser les droits en faveur de ceux qui sont chargés de devoirs.

C'est pourquoi cette communauté émotionnelle se rencontre aussi chez les mystagogues et chez les prêtres des religions non prophétiques. Ce genre de communauté est une caractéristique normale du mystagogue. Au contraire, qu'il exerce une profession libérale ou qu'il soit membre d'une corporation, le simple magicien prend soin d'un groupe déterminé — politique ou de voisinage — mais non point d'une communauté émotionnelle religieuse particulière. Les communautés émotionnelles mystagogiques, par exemple celle des mystères d'Éleusis, n'étaient le plus souvent que des communalisations ouvertes sur l'extérieur et de composition changeante. Quiconque avait besoin du salut entrait en relation, souvent de façon temporaire, avec le mystagogue et ses auxiliaires. Quoi qu'il en soit, les mystères d'Éleusis, par exemple, formaient une sorte de communauté [*Gemeinschaft*] inter-locale.

En revanche, dans le cas de la prophétie exemplaire les choses étaient différentes. Le prophète exemplaire montrait la voie du salut par son exemple personnel. Seuls ceux qui suivaient sans réserve cet exemple — tels les moines mendiants de Mahâvîra et de Bouddha — appartenaient à une communauté émotionnelle « exemplaire » plus étroite, à l'intérieur de laquelle des disciples liés personnellement avec le prophète exerçaient une autorité particulière. Mais, à l'extérieur de la communauté exemplaire, il y avait de pieux dévôts (les *upâsakas* * en Inde) qui ne voulaient pas parcourir pour leur compte tout le chemin du salut mais cherchaient à atteindre un optimum de salut par la dévotion qu'ils témoignaient au saint exemplaire. Ces dévôts étaient ou bien dépourvus de toute communalisation durable — comme les *upâsakas* bouddhistes, à l'origine, — ou bien ils étaient sociétisés d'une façon ou d'une autre, avec des règles et des devoirs précis. C'est ce qui arrivait normalement lorsque certains prêtres, des directeurs de conscience ou des mystagogues — tels les bonzes bouddhistes — étaient séparés de la communauté émotionnelle exemplaire et chargés des devoirs du culte (ce que ne connaissait pas le bouddhisme primitif). Mais la règle demeure la sociation libre et occasionnelle, et cette situation est commune à la majorité des mystagogues et des prophètes exemplaires ainsi qu'au clergé attaché aux temples de divinités particulières sociétisées dans un panthéon. L'existence de ces communautés était assurée matériellement par des fondations et soutenue par les dons et les offrandes de ceux qui se trouvaient dans le besoin sur le plan religieux.

On ne peut encore parler ici de communauté émotionnelle permanente de laïcs, en outre nos critères modernes d'appartenance à une confession religieuse sont inutilisables. L'individu est le fidèle d'un dieu à peu près dans le même sens où l'on dit d'un Italien qu'il est le fidèle d'un certain saint. Une erreur grossière mais indéracinable veut que, par exemple, les Chinois dans leur majorité, voire dans leur totalité, soient des bouddhistes au sens confessionnel du terme. Cette méprise est due au fait qu'une grande partie d'entre eux ont été élevés dans l'éthique confucéenne, la seule officiellement approuvée, qu'ils consultent des prêtres-devins taoïstes lors de la construction d'une maison, qu'ils prennent le deuil selon les rites confucéens à la mort de leurs parents, mais qu'à côté de cela ils font lire des messes bouddhistes pour les morts. En dehors de ceux qui prennent en permanence une part active au culte du dieu et, éventuellement, d'un cercle restreint de gens qui s'y intéressent, il n'existe ici que des laïcs occasionnels, des « suiveurs », pour employer par analogie un terme technique du vocabulaire des partis politiques modernes qui désigne les inorganisés votant pour un parti.

Naturellement, cet état de choses ne correspond pas, en général — ne serait-ce que sur le plan purement économique, — aux intérêts de ceux qui ont la charge du culte. Lorsque la chose est possible, ces derniers cherchent donc à former une communauté émotionnelle, c'est-à-dire à sociétiser les adeptes dans une organisation permanente qui fixe des droits et des devoirs

précis. Constituer une communauté émotionnelle permanente avec les adeptes personnels est donc un processus normal qui fait entrer la doctrine du prophète dans la vie quotidienne, en tant que fonction d'une institution permanente. Les élèves ou disciples du prophète deviennent alors mystagogues, maîtres, prêtres, directeurs de conscience (ou tout cela à la fois) d'une sociation au service exclusif de fins religieuses : la *communauté émotionnelle de laïcs*.

[277] Mais le même résultat peut être atteint à partir d'autres prémisses. Nous l'avons vu, dans le passage de la fonction de magicien à celle de membre d'un véritable clergé, les prêtres étaient soit rejetons de familles seigneuriales de prêtres, soit prêtres domestiques ou de cour de seigneurs ou de princes, soit encore prêtres sacrificateurs exercés, organisés en classe séparée. Les individus comme les groupements avaient recours à eux si besoin était, mais pour le reste ils pouvaient s'adonner à toute occupation qui leur plaisait pourvu qu'elle ne fût pas indigne de leur statut social. Autre éventualité, les prêtres pouvaient être au service d'organisations particulières, professionnelles ou autres, et surtout au service de groupes politiques. Mais dans tous ces cas il n'existe pas de « communauté émotionnelle » authentique qui soit séparée des autres associations. Toutefois, une telle communauté peut naître lorsqu'une lignée de prêtres sacrificateurs réussit à organiser les adeptes particuliers de son dieu en une communauté émotionnelle exclusive; ou bien — c'est là le cas le plus fréquent — lorsque l'association politique ayant été détruite, celle-ci subsiste néanmoins, mais sous la forme d'une communauté émotionnelle qui réunit les adeptes religieux et les prêtres du dieu de l'association. Le premier de ces deux types se rencontre en Inde ou au Moyen-Orient, où il revêt de nombreuses formes intermédiaires qui sont liées à la transition de la prophétie, mystagogique ou exemplaire, ou de mouvements de réforme religieuse vers l'organisation permanente de communautés émotionnelles. Bon nombre de dénominations hindouistes de peu d'importance sont nées de pareils processus.

En revanche, l'évolution conduisant du clergé au service d'un groupe politique à la communauté émotionnelle religieuse a, tout d'abord, été liée dans une très large mesure à l'apparition des grands empires mondiaux du Moyen-Orient, surtout celle de l'Empire perse. Les groupes politiques furent anéantis, les populations désarmées; par contre, les clergés furent investis de certaines attributions politiques et leur situation garantie. Ces communautés religieuses ont été alors exploitées comme moyen de domestiquer les peuples conquis, de la même façon que les communautés coercitives résultant des groupes de voisinage étaient utilisées pour garantir les intérêts fiscaux. C'est ainsi que le judaïsme en tant que communauté émotionnelle religieuse ayant Jérusalem pour centre théocratique — communauté reconnue par le roi — a résulté de décrets pris par les rois perses, de Cyrus à Artaxerxès. Une victoire des Perses aurait vraisemblablement apporté des chances semblables à l'Apollon delphique et aux races de prêtres des autres dieux, peut-être même aux prophètes orphiques. Après que l'Égypte eut

perdu son indépendance politique, le clergé national a évolué en une sorte d'organisation « ecclésiastique » avec synodes qui fut, à ce qu'il semble, la première de cette espèce. Par contre, les communautés émotionnelles religieuses apparurent en Inde sous forme de communautés « exemplaires », au sens local restreint du terme; le statut de caste des brahmanes ainsi d'ailleurs que les règles ascétiques ont conservé leur unité à travers la multiplicité des structures politiques éphémères; en conséquence, les éthiques de salut en formation se diffusèrent à travers les frontières. En Iran, les prêtres de Zarathoustra réussirent au cours des siècles à propager une organisation religieuse fermée qui devint « confession » politique pour les Sassanides (les Achéménides n'étaient nullement des zoroastriens, mais seulement des mazdéens comme l'attestent leurs documents).

Les rapports entre pouvoir politique et communauté émotionnelle religieuse — rapports dont dérive le concept de « confession » — ressortissent à l'analyse de la « domination ». Qu'il nous suffise ici de constater que la *religiosité de communauté émotionnelle* est un phénomène divers et instable dans ses manifestations. Exposons seulement en quoi consiste cette religiosité lorsque les laïcs sont sociétisés en une façon *permanente* d'agir en communauté dont ils influencent *activement* le processus, d'une manière ou d'une autre. Une subdivision administrative limitant la compétence [territoriale] des prêtres n'est qu'une paroisse et non point une communauté émotionnelle. Ce concept de paroisse, en tant que quelque chose de séparé de la communauté émotionnelle séculière, politique ou économique, est absent de la religiosité chinoise, de celle de l'Inde antique ou de celle de l'hindouisme. Les phratries antiques, helléniques ou non, ne sont pas des paroisses, pas plus que les communautés cultuelles qui leur correspondent; ce sont des groupes, politiques ou autres, dont la façon d'agir en communauté est sous la protection d'un dieu. En outre, la paroisse du bouddhisme antique n'est qu'un district; chaque fois qu'ils y séjournent, [278] les moines itinérants sont tenus de participer aux réunions bimensuelles qui s'y déroulent.

Dans le christianisme médiéval de l'Occident, dans l'anglicanisme, le luthéranisme, dans le christianisme ou l'islamisme oriental, la paroisse est essentiellement un groupe ecclésiastique passif, percevant des impôts, et un district relevant de la compétence d'un prêtre. En général, dans ces religions, l'ensemble des laïcs ne présentait nullement le caractère de communauté émotionnelle. Quelques vestiges des droits de ces communautés ont été conservés dans un petit nombre d'Églises chrétiennes orientales, vestiges que l'on retrouve aussi dans le catholicisme occidental et dans le luthéranisme. Par contre, le monachisme du bouddhisme primitif aussi bien que les guerriers de l'islam primitif, le judaïsme, le christianisme primitif étaient des communautés émotionnelles sociétisées, il est vrai de façon diversement rigoureuse. D'ailleurs, une certaine influence *effective* des laïcs pouvait se conjuguer avec l'*absence* d'une organisation de communauté émotionnelle organisée et solidement réglementée sur le plan *local*. Même lorsqu'elle n'était pas garantie juridiquement, cette influence des laïcs était relativement

forte dans l'islam, notamment chez les chiites : le chah ne nommait jamais de prêtres sans être sûr de l'approbation des laïcs locaux.

En revanche, ce qui caractérise toute « secte », au sens purement technique du terme que nous examinerons plus loin, c'est qu'elle est directement fondée sur la sociation fermée de communautés émotionnelles *locales* individuelles. De ce principe, qui fut représenté dans le protestantisme par les baptistes et les « indépendants » puis, plus tard, par les « congrégationalistes », on passe insensiblement à l'organisation de l'Église réformée. Même lorsque cette dernière est effectivement devenue une organisation universelle, elle fait néanmoins dépendre la qualité de fidèle de l'entrée contractuelle dans une communauté émotionnelle particulière. Nous reviendrons sur les problèmes que soulève cette diversité. Pour l'instant, nous nous intéresserons particulièrement à l'une des conséquences les plus importantes de la religiosité de *communauté émotionnelle*, à savoir l'importance décisive que les relations entre prêtres et laïcs à l'intérieur des communautés acquièrent pour les effets pratiques de la religion.

Plus l'organisation revêt le caractère de communauté émotionnelle, plus la position de force des prêtres est mise en face de la nécessité de tenir compte des exigences des laïcs dans l'intérêt du maintien et de l'accroissement du nombre des adeptes. Jusqu'à un certain point, toute espèce de clergé se trouve, il est vrai, dans pareille situation. Dans une assez large mesure, les prêtres sont obligés d'aller au devant des exigences des laïcs afin de maintenir leur puissance. Mais trois forces agissent dans le cercle des laïcs, avec lesquelles le clergé est aux prises. Ce sont la prophétie, le traditionalisme du laïcat et son intellectualisme. En face de ces forces, les nécessités et tendances de l'entreprise du clergé en tant que telle opèrent comme une force également essentielle et déterminante. Nous parlerons de ce dernier facteur dans sa relation avec les précédents.

En règle générale, le prophète éthique ou exemplaire est lui-même un laïc qui, dans tous les cas, fonde sa puissance sur ses adeptes laïcs. Par son sens même, toute prophétie dévalorise, à des degrés divers, les éléments magiques de l'entreprise des prêtres. Le Bouddha et ses pareils — sans parler des prophètes d'Israël — refusent non seulement d'être considérés comme des magiciens et devins exercés (que les sources israélites appellent également prophètes), mais ils rejettent toute magie comme étant inutile. Le salut ne peut être atteint que par une relation significative, spécifiquement religieuse, avec l'Éternel. Chez les bouddhistes, l'un des péchés mortels consistait à se glorifier sans raison de facultés magiques. L'existence de celles-ci, même chez les incroyants, n'a jamais été mise en doute ni par les prophètes, indiens ou israélites, ni par les apôtres chrétiens ou la tradition du christianisme primitif. Par suite de ce rejet de la magie, les prophètes demeuraient sceptiques à l'égard de l'entreprise des prêtres proprement dite, attitude qui s'est manifestée de façons extrêmement diverses. Le Dieu des prophètes d'Israël ne voulait pas d'holocaustes, il voulait que l'on obéît à ses commandements. Les bouddhistes considéraient que le savoir et le rituel

védiques ne servaient de rien pour leur rédemption; et dans les *gâthâs* les plus anciens [279] le sacrifice du soma *, si vénéré, était une abomination pour Ahura-Mazda.

De là cette tension que l'on constate partout entre les prophètes et leurs adeptes d'une part, et les représentants de la tradition sacerdotale de l'autre. Jusqu'à quel point le prophète pouvait-il poursuivre sa mission sans être inquiété ou bien risquer de souffrir le martyre pour elle, c'était une question de puissance conditionnée parfois, comme chez les Israélites, par la situation internationale. Sa propre famille mise à part, Zarathoustra était soutenu par les nobles et les princes dans sa lutte contre le contre-prophète sans nom; les prophètes indiens et Mahomet agirent de même. Pour leur part, les prophètes d'Israël s'appuyèrent sur la classe moyenne des bourgeois et des paysans. Mais tous mirent à profit le prestige que le charisme prophétique exerçait sur les laïcs, par opposition aux techniciens du culte quotidien. La sainteté de la nouvelle révélation s'opposait à la sainteté de la tradition; et, selon le succès de l'une ou de l'autre de ces deux démagogies, le clergé a pu conclure des compromis avec la prophétie nouvelle, adopter sa doctrine ou surenchérir sur elle, l'éliminer ou être lui-même éliminé.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITARA

§ 6. *Savoir sacré, prédication, cure d'âmes.*

En tout cas, le clergé, afin d'assurer sa propre domination, s'est vu obligé soit de déterminer systématiquement la nouvelle doctrine victorieuse, soit de défendre l'ancienne contre les attaques des prophètes. Il lui a fallu également délimiter ce qui est sacré ou non, et l'inculquer aux laïcs. Mais ce n'est pas toujours la menace provenant d'une prophétie hostile au clergé qui a déclenché cette évolution — on le constate en Inde, où ce processus remonte à la plus haute antiquité. Le souci pur et simple d'assurer et la position du clergé contre les attaques possibles et la pratique confirmée de ce même clergé contre le scepticisme des laïcs a pu produire pareils résultats. Mais partout où cette évolution est apparue, elle a donné naissance à deux phénomènes : les écrits canoniques et les dogmes, les uns et les autres, il est vrai, très divers par leur étendue, notamment en ce qui concerne les dogmes. Les écrits canoniques comprennent les révélations et les traditions sacrées elles-mêmes, tandis que les dogmes sont la doctrine que les prêtres ont bâtie sur le sens de ces écrits.

La compilation de la révélation religieuse d'une prophétie, ou au contraire celle de la possession d'un savoir sacré traditionnel, peut prendre la forme de la tradition orale. Durant des siècles, le savoir sacré des brahmanes n'a été transmis qu'oralement et ils ont purement et simplement rejeté la forme écrite avec horreur. La forme littéraire de ce savoir en a été marquée de façon durable, de là des divergences non négligeables entre les textes des diverses *çâkhas* (écoles). La raison en était que ce savoir ne pouvait être possédé que par ceux qui étaient qualifiés, à savoir ceux qui étaient deux fois nés. Transmettre pareil savoir à qui n'était pas né deux fois, ou à qui en était exclu en vertu de sa caste (le *çûdrâ*) *, constituait un abominable sacrilège. A l'origine, la technique de la magie a revêtu partout ce caractère de savoir secret, dans l'intérêt de la corporation. Mais, partout aussi, certains éléments du savoir du magicien sont devenus l'objet d'un enseignement systématique pour les autres membres du groupe. A la base du plus ancien système d'éducation magique qui soit universellement répandu, on trouve l'hypothèse animiste suivante : de même qu'une seconde naissance — c'est-à-dire la possession d'une âme nouvelle — est nécessaire au magicien pour exercer son art, de même l'héroïsme repose sur un charisme qui doit être éveillé, mis à l'épreuve, contrôlé dans les héros au moyen de manipulations magiques; c'est de cette façon que les héros renaîtront dans l'héroïsme. Dans ce sens, avec son noviciat, ses épreuves de courage, ses tortures, ses degrés d'initiation et de dignité, son initiation des jeunes gens et son adoubement, l'éducation charismatique est une institution commune à toutes les sociations guerrières, institution dont les vestiges se retrouvent presque partout.

Lorsque, par d'insensibles transitions, les magiciens professionnels sont

devenus des prêtres, l'éducation des laïcs — cette fonction si importante — n'a pas, pour autant, cessé d'exister. Toujours et partout, la tendance du clergé a été de la conserver entre ses mains. Ainsi, le savoir secret comme tel a décliné de plus en plus et la doctrine des prêtres s'est transformée en tradition littéraire fixe que le clergé a interprétée au moyen de dogmes. [280] Semblable religion du Livre devient désormais la base d'un système d'éducation, non seulement pour les membres du clergé, mais aussi et surtout pour les laïcs.

Les corpus canoniques sacrés — pour la plupart mais non tous — ont été définitivement constitués afin d'empêcher l'adjonction d'écrits profanes à l'occasion de luttes entre plusieurs groupes et prophéties concurrents en vue de dominer la communauté émotionnelle, ou n'engagent à rien sur le plan religieux. La canonisation formelle des écritures s'est souvent effectuée de façon très lente partout où une telle lutte n'est pas survenue, ou lorsqu'elle n'a pas mis en danger le contenu de la tradition. Ainsi, il est caractéristique qu'il ait fallu attendre jusqu'au synode de Jamnia (90 ap. J.-C.), peu après la destruction de l'État théocratique, pour que le canon judaïque soit fixé — et encore, ne le fut-il qu'en principe, — sans doute afin d'endiguer les prophéties apocalyptiques. Les Védas furent manifestement élaborés pour faire pièce à l'hétérodoxie intellectuelle. Pour sa part, le canon chrétien a été établi pour répondre à la menace que la sotériologie intellectuelle des gnostiques faisait peser sur la religion construite sur la piété de masses petites-bourgeoises. A l'inverse, l'antique sotériologie intellectuelle des bouddhistes fut fixée dans le canon pâli pour parer aux dangers que lui faisait courir la religion de salut du mahâyâna, populaire et missionnaire. De leur côté, les écrits classiques du confucianisme furent imposés par la puissance politique. Même chose pour le code sacerdotal d'Esdras. C'est pourquoi les premiers ne reçurent jamais — et le second, très tard — la qualité d'authenticité sacrée qui est toujours l'œuvre des prêtres. C'est pour cette raison que le Coran (il est le seul dans ce cas) fut rédigé sur l'ordre du calife et qu'il fut immédiatement considéré comme sacré — Mahomet, à demi-analphabète, pensait que l'existence d'un livre saint consacrait le prestige d'une religion. Ces vues correspondaient aux conceptions si répandues du tabou au sujet de la signification magique des documents écrits. Bien longtemps avant la clôture du canon biblique, elles existaient pour la Thora et les écrits prophétiques au contact desquels « les mains devenaient impures ».

Nous n'entrerons pas ici dans le détail de ce processus, et nous ne nous étendrons pas davantage sur ce que l'on admettait dans le canon des écritures sacrées. C'est grâce à la dignité magique des aèdes que l'on trouve dans les Védas, à côté d'épopées héroïques, des chants sarcastiques sur l'ivresse d'Indra ainsi que des poèmes sur les sujets les plus divers. De même, le canon de l'Ancien Testament contient un chant d'amour; c'est grâce au fait que tout ce qu'expriment les prophètes a une importance personnelle que le Nouveau Testament comprend une lettre purement privée de saint

Paul et que certaines sourates du Coran font état des ennuis familiaux, combien humains, du Prophète.

La clôture d'un canon était généralement justifiée par la théorie selon laquelle seule une certaine époque du passé a vécu la bénédiction d'un charisme prophétique. Selon la théorie rabbinique, cette époque s'étendait de Moïse à Alexandre; suivant la théorie [catholique] romaine c'était la seule époque apostolique. En cela s'exprimait pleinement et exactement la conscience de l'opposition entre la systématique des prophètes et celle des prêtres. Les prophètes systématisaient, au sens d'une unification des relations entre les hommes et le monde, en se référant à des positions de valeurs unitaires. Pour leur part, les prêtres systématisaient le contenu de la prophétie ou des traditions sacrées, au sens d'une articulation casuistique rationnelle, en l'adaptant aux habitudes de vie et de pensée de leur propre couche [sociale] et des laïcs qu'ils dominaient.

Depuis le stade charismatique le plus ancien jusqu'à l'éducation littéraire, le développement de l'éducation sacerdotale a joué un rôle d'une importance pratique considérable dans l'évolution d'une foi [*Religiosität*] en religion du Livre, que ce dernier terme soit pris au sens fort d'attachement à un canon considéré comme sacré, ou bien au sens faible de normes sacrées fixées par écrit, tel, par exemple, le *Livre des morts* égyptien. Au fur et à mesure que l'écriture a pris de l'importance pour la conduite des affaires purement séculières — donc, plus s'est accru le caractère bureaucratique d'une administration procédant par règlements et documents, — la formation des fonctionnaires séculiers et des lettrés a de plus en plus tendu à passer entre les mains d'un clergé sachant manier l'écriture, à moins que — comme dans les chancelleries du Moyen Âge — le clergé n'occupât lui-même [281] les fonctions impliquant cette technique. La mesure dans laquelle l'un de ces procédés l'emporte sur l'autre dépend également, mis à part le degré de bureaucratisation de l'administration, du point jusqu'auquel d'autres couches [sociales] — et surtout les guerriers nobles — ont développé et contrôlé leur propre système d'éducation. Nous parlerons plus loin de la bifurcation des systèmes d'éducation qui peut en résulter. Nous verrons en outre que, par suite de l'impuissance des prêtres comme de l'absence soit d'une prophétie, soit d'une religion du Livre, un système d'éducation purement sacerdotal peut ne pas se développer ou bien être complètement étouffé.

Sans nul doute, la formation d'une communauté émotionnelle religieuse constitue aussi le stimulant le plus puissant, sinon l'unique, pour le développement du contenu spécifique de la doctrine sacerdotale, car c'est une telle communauté qui crée l'importance spécifique des dogmes. Avec elle apparaît la nécessité de se délimiter par rapport aux doctrines étrangères concurrentes, de maintenir sa supériorité en fait de propagande et ainsi de souligner les différences doctrinales. Toutefois l'importance de ces différences peut être considérablement renforcée par des motifs extra-religieux. C'est pour des raisons politiques hostiles à la suprématie de l'Église

byzantine que Charlemagne a soutenu l'Église franque, fidèle au *filioque* — un des motifs de division entre Orient et Occident, — et qu'il a rejeté le canon favorable aux icônes. De larges masses de fidèles d'Orient et d'Égypte ont exprimé leur nationalisme séparatiste, antihellénique et anti-impérialiste en adhérant à des formules dogmatiques — comme la doctrine monophysite — totalement incompréhensibles pour elles; de même, plus tard, l'Église copte a préféré la domination des Arabes à celle des Romains. Pareilles tendances se sont manifestées fréquemment.

Mais en général, le fait capital qui a poussé au premier plan les critères distinctifs et les différences doctrinales, ce fut la lutte menée par les prêtres contre l'indifférentisme qu'ils détestaient profondément parce qu'il refroidissait dangereusement le zèle des adeptes. En outre, le clergé a souligné avec force qu'il est important d'appartenir à une dénomination particulière et aggravé les difficultés du passage à une autre dénomination. Les tatouages des compagnons de groupe totémique ou de guerriers — tatouages déterminés par la magie — en constituent la préfiguration. Les peintures distinctives des sectes hindouistes en sont aussi fort proches, du moins superficiellement. L'Ancien Testament répète inlassablement que les juifs doivent conserver la circoncision et le tabou du sabbat qui ont été institués pour les différencier des autres peuples, et [ces préceptes] ont agi avec une force inouïe. Il se peut que le choix par les chrétiens du jour du soleil comme jour de repos hebdomadaire ait été déterminé par un emprunt au mythe sotériologique des doctrines mystagogiques de rédemption de la religion solaire du Moyen-Orient; ce fait n'en a pas moins constitué une séparation brutale entre juifs et chrétiens. Mahomet a peut-être transféré au vendredi le jour du culte hebdomadaire afin de se différencier des juifs après qu'eut échoué sa tentative de convertir ceux-ci; tandis que son interdiction absolue du vin présente trop d'analogies — anciennes ou contemporaines — avec les réchabites, les combattants de Dieu [*Gottesstreiter*], pour dépendre — comme on l'a cru — de la nécessité d'élever une digue contre les prêtres chrétiens qui étaient obligés de consommer du vin (lors de la communion).

En Inde, les différences doctrinales ont généralement eu un caractère plus purement éthico-pratique correspondant à celui de la prophétie exemplaire, ou bien un caractère rituel correspondant à leur affinité avec la mystagogie. Les fameux dix points qui ont suscité le grand schisme du bouddhisme au concile de Vesâli * concernaient tout simplement des problèmes de règles monastiques et, parmi ceux-ci, de manifestes questions de détail qui n'ont été mises en relief qu'en vue de fonder l'organisation séparée mahâyâniste.

En fait, les religions asiatiques ne connaissent pas de dogmatique en tant qu'instrument de différenciation. Sans doute Bouddha a-t-il proclamé que sa quadruple vérité sur les grandes illusions était le fondement de sa doctrine pratique de salut du chemin à huit branches. Mais comprendre ces vérités à cause de leurs conséquences pratiques était le but de l'activité

rédemptrice, ce n'était point, à proprement parler, un dogme au sens occidental de ce terme. Même chose pour la majorité des prophéties indiennes les plus anciennes.

Et tandis que, typiquement, la création du monde par Dieu à partir du néant a été pour la communauté émotionnelle chrétienne l'un des tout premiers dogmes qui fût [282] réellement obligatoire — ce qui posait donc un dieu transcendant, par opposition aux spéculations intellectuelles des gnostiques, — en Inde, les spéculations cosmogoniques et autres spéculations métaphysiques sont restées l'affaire d'écoles philosophiques; ces dernières jouissaient, par rapport à l'orthodoxie, d'une latitude, non point illimitée, mais toutefois fort étendue. En Chine, l'éthique confucéenne a rejeté totalement tout lien avec des dogmes métaphysiques parce que la magie et la croyance aux esprits devaient rester intangibles dans l'intérêt du maintien du culte des ancêtres, fondement de l'obédience patrimoniale et bureaucratique (comme il était dit explicitement).

Même au sein de la prophétie éthique et de la religiosité de communauté émotionnelle qu'elle engendre, la prolifération de véritables dogmes est d'ampleur très diverse. L'islamisme se contentait chez ses adeptes de la profession de foi envers Dieu et son prophète, ainsi que de quelques commandements principaux, pratiquement rituels. Mais plus la communauté émotionnelle et les prêtres ou les maîtres de la communauté [*Gemeindelehrer*] étaient les porteurs d'une religion, plus s'étendaient les distinctions dogmatiques, que celles-ci fussent pratiques ou théoriques. Ainsi chez les derniers zoroastriens, les juifs, les chrétiens. Cependant, la doctrine de la foi juive et celle de l'islamisme avaient en commun une si grande simplicité qu'elles laissent peu d'occasions, sauf exeptions, à de véritables controverses dogmatiques. Dans l'une et l'autre, la doctrine de la grâce représentait à elle seule le domaine principal de la discussion, bien qu'il y eût des disputes sur des questions pratiques, morales, rituelles ou juridiques. Même chose chez les zoroastriens.

Ce n'est que chez les chrétiens que s'est constituée une dogmatique de caractère théorique, systématiquement rationalisée, impérative et formant un vaste ensemble englobant les choses cosmologiques, le mythe sotériologique (christologie) et le pouvoir des prêtres (sacrements). Elle s'est épanouie tout d'abord dans la moitié hellénistique de l'Empire romain puis, au Moyen Âge, en Occident, et là bien plus fortement encore que dans les Églises orientales. Mais dans l'une et l'autre contrée, elle s'est le plus puissamment développée partout où le clergé, grâce à la solidité de son organisation, a possédé le maximum d'indépendance par rapport au pouvoir politique.

Mais surtout, ce puissant développement dogmatique a été provoqué dans l'Antiquité par le caractère distinctif de la classe intellectuelle formée par l'éducation grecque, les présuppositions métaphysiques particulières et les tensions engendrées par le culte du Christ, ainsi que par la nécessité de discuter avec les couches cultivées restées d'abord à l'écart de la commu-

nauté émotionnelle chrétienne; et, en outre, par la position — socialement conditionnée — des Églises chrétiennes qui rejetaient avec méfiance le pur intellectualisme (ce qui contraste avec les religions asiatiques), car elles représentaient la religiosité de *communauté émotionnelle* de *laïcs* petits-bourgeois, religiosité dont les évêques devaient tenir compte. Cependant, l'élaboration rationnelle des dogmes trouva aussi son terme en Orient où les moines, issus en grand nombre de cercles petits-bourgeois non helléniques, avaient détruit l'*Ἑλληνική παιδεία*.

Mais à côté de cela, la forme de l'organisation des communautés religieuses a aussi exercé son influence. Dans le bouddhisme primitif, l'absence totale et intentionnelle de toute espèce d'organisation hiérarchique aurait fait obstacle à un accord sur une dogmatique rationnelle à la manière chrétienne, si sa doctrine de salut en avait eu absolument besoin. Car une instance qui décide de l'orthodoxie d'une doctrine doit être établie, afin que l'unité de la communauté émotionnelle ne soit pas mise en péril par l'activité conceptuelle des prêtres et par le rationalisme concurrent des laïcs, rationalisme éveillé d'ailleurs par les prêtres. A la suite d'une longue évolution que nous n'examinerons pas ici, Rome a fait naître le magistère doctrinal infaillible de ses évêques dans l'espoir que Dieu ne permettrait pas à la communauté émotionnelle de la capitale du monde de tomber dans l'erreur. C'est le seul cas où une solution conséquente ait été trouvée [à ce problème] : lorsqu'il faut trancher une question de doctrine, on présuppose l'inspiration de ceux qui exercent le magistère doctrinal.

Pour des motifs multiples et hétérogènes que nous mentionnerons ultérieurement, l'islamisme ainsi que l'Église orientale [283] s'attachaient au « consensus » des porteurs compétents de l'organisation doctrinale ecclésiale (qui étaient, selon le cas, principalement prêtres ou principalement théologiens) comme condition de la validité de la vérité dogmatique. Pour l'islamisme, cette position découlait de la confiance en la parole du Prophète selon qui Dieu ne pourrait jamais laisser la communauté émotionnelle des croyants se trouver d'accord dans l'erreur; quant à l'Église orientale, elle s'appuyait sur la pratique de l'Église primitive. Ce faisant, ces deux traditions religieuses ont prévenu la prolifération des dogmes. Pour sa part, le dalaï-lama possédait, il est vrai, à côté de son pouvoir politique, un pouvoir de réglementation ecclésiastique, mais, étant donné le caractère magique et ritualiste de la religion, il n'avait aucun pouvoir authentiquement doctrinal. Des raisons analogues font que le pouvoir d'excommunication des gourous hindouistes pouvait être difficilement utilisé pour réprimer des déviations dogmatiques.

Les éléments nouveaux que les prêtres puisaient dans leur pratique professionnelle ont constamment nourri le travail sacerdotal de systématisation de la doctrine sacrée, ce qui était à l'opposé de la pratique des magiciens. La communauté religieuse éthique a donné naissance à quelque chose d'entièrement neuf : la prédication, et la cure d'âmes rationnelle est d'une espèce essentiellement différente du secours apporté par la magie.

La *prédication*, au véritable sens du terme qui est instruction collective en matière de religion et d'éthique, est normalement spécifique à la prophétie et à la religion prophétique. Lorsqu'elle apparaît en dehors d'elles, c'est par imitation de celles-ci. En règle générale, la prédication voit son importance se réduire partout où la routine quotidienne a transformé la religion révélée en une entreprise sacerdotale; son importance est en proportion inverse des éléments magiques d'une religion. Dans la mesure où l'on considère les laïcs, le bouddhisme primitif consistait simplement en prédication. Dans les religions chrétiennes, la prédication revêt une importance d'autant plus grande que les éléments de magie sacramentelle ont été plus complètement éliminés. Par conséquent, c'est avec le protestantisme que la prédication atteint sa signification la plus grande : dans celui-ci le concept de prêtre a été totalement supplanté par celui de prédicateur.

La *cure d'âmes*, la sollicitude religieuse donnée aux individus, sous sa forme rationnelle systématisée, est un produit de la religion prophétique révélée. Elle trouve sa source dans l'oracle et la consultation des magiciens. Ceux-ci sont interrogés lorsque la maladie ou les autres coups du sort [qui frappent l'individu] peuvent [lui] faire supposer qu'une transgression d'ordre magique en est la cause et lorsqu'[il] se pose la question : par quel moyen apaiser l'esprit, le dieu ou le démon courroucé? Ceci est aussi la source de la « confession » qui, à l'origine, n'a rien à voir avec des influences « éthiques » sur la conduite. La connexion entre confession et conduite éthique sera effectuée par la religion éthique et surtout par la prophétie. En outre, la cure d'âmes peut revêtir des formes diverses. Dans la mesure où elle est distribution de grâce elle est fort proche des manipulations magiques. Mais la cure d'âmes peut consister à instruire l'individu sur ses devoirs religieux concrets dans les cas douteux. Enfin, dans un certain sens, elle peut se situer entre les deux, c'est-à-dire dispenser la consolation religieuse à un individu dans la détresse intime ou extérieure.

Prédication et cure d'âmes diffèrent grandement par l'influence pratique qu'elles exercent sur la conduite. La prédication déploie son pouvoir le plus fort aux époques d'excitation prophétique. Étant donné que le charisme de la parole est individuel, la prédication perd beaucoup de sa virulence dans le train-train quotidien pour aboutir à une absence d'effet totale sur la conduite.

En revanche, la cure d'âmes est, sous toutes ses formes, le véritable instrument de la puissance des prêtres, et cela précisément dans la vie de chaque jour. Elle influence d'autant plus la conduite de la vie que le caractère éthique de la religion est plus accusé. En fait, l'emprise des religions éthiques sur les masses va de pair avec le développement de la cure d'âmes. Partout où leur pouvoir est demeuré intact — comme dans les religions magiques (Chine) avec leurs prêtres-devins professionnels, — les pasteurs sont consultés dans toutes les circonstances de la vie par les personnes privées aussi bien que par les fonctionnaires des groupes. Les conseils des rabbins dans le judaïsme, ceux des confesseurs catholiques, des pasteurs piétistes,

des directeurs de conscience de la contre-réforme dans le christianisme, ceux des purohitas brahmaniques des cours [princières], des gourous et des gosâins dans l'hindouisme, ceux des muftis et des cheiks derviches dans l'islamisme ont influencé de façon continue et souvent décisive la conduite quotidienne des laïcs et l'attitude des puissants de la politique.

La conduite de la vie privée a été particulièrement influencée, notamment, chaque fois que le clergé a conjugué une casuistique éthique avec [284] un système rationnel de pénitence ecclésiastique, comme l'a fait en virtuose l'Église occidentale formée à l'école du droit romain. Et ce sont surtout ces tâches pratiques de la prédication et de la cure d'âmes qui ont maintenu vivant dans le clergé le travail de systématisation casuistique des commandements éthiques et des vérités de la foi qui ont contraint les prêtres à prendre position à l'égard des innombrables problèmes concrets auxquels la révélation ne donne pas de solution. Par conséquent, ce sont ces mêmes responsabilités pratiques qui ont entraîné la quotidiennisation du contenu des exigences prophétiques qui se sont transformées en prescriptions particulières de caractère casuistique, donc plus rationnel (par contraste avec l'éthique des prophètes). Mais, d'autre part, il en est résulté la perte de l'unité interne que le prophète avait apportée à l'éthique : le devoir moral [*Gesollte*] dérivait d'un rapport spécifique et « significatif » avec son dieu, tel qu'il le possédait lui-même, et en vertu duquel il s'interrogeait non sur l'apparence extérieure des actes particuliers, mais sur leur importance significative pour le rapport total avec Dieu. Étant donné que la pratique sacerdotale avait besoin, pour les laïcs, et de prescriptions positives et d'une casuistique, le caractère de conviction éthique de la religion a subi un recul inévitable.

Il va de soi que les prescriptions positives de l'éthique prophétique et de l'éthique sacerdotale qui se transformait en casuistique devaient, en dernière analyse, tirer leurs matériaux des problèmes que les habitudes, les conventions et les nécessités pratiques du monde laïc environnant posaient à la cure d'âmes. Donc, plus un clergé tendait à réglementer le comportement pratique des laïcs pour le faire correspondre à la volonté divine, et surtout plus il avait tendance à soutenir ainsi sa puissance et ses revenus, plus il était obligé, dans sa doctrine et son action, d'aller au-devant de l'ensemble des vues *traditionnelles* des laïcs. Ceci était tout particulièrement le cas lorsque nulle prophétie démagogique n'avait arraché les masses à leurs liens traditionnels fondés sur la magie.

Plus l'influence des prêtres s'étendait sur de larges masses qui devenaient le soutien de leur puissance, plus le travail de systématisation effectué par ceux-ci devait, précisément, s'emparer des formes les plus traditionnelles — donc des formes magiques — des représentations et des pratiques religieuses. Ainsi, le clergé égyptien, prétendant à une puissance accrue, fut amené à pousser toujours plus au centre de l'intérêt la zoolâtrie animiste. En elle-même, la formation intellectuelle systématique des prêtres égyptiens était certainement plus étendue qu'à l'époque primitive. De même en Inde,

où la systématisation du culte s'est accrue après que les hotars, les chanteurs sacrés charismatiques, eurent été dépossédés de la première place par les brahmanes, ces maîtres de cérémonie du sacrifice, éduqués pour cela. En tant que produit littéraire, l'*Atharva-Véda* est beaucoup plus récent que le *Rig-Véda*, et les *Brâhmanas*, à leur tour, sont plus récentes encore. Mais les matériaux religieux systématisés dans l'*Atharva-Véda* sont d'une origine bien plus ancienne que les rituels des cultes védiques aristocratiques et que les autres éléments des Védas plus anciens. Ce processus de popularisation et, en même temps, de passage à la magie d'une religion qui avait été systématisée par le clergé s'est poursuivi tout en s'élargissant dans les *Brâhmanas*. Comme l'a souligné Oldenberg, les cultes védiques les plus anciens étaient précisément des cultes de possédants, tandis que le rituel magique était l'antique patrimoine des masses.

Les choses se sont passées de la même façon pour les prophéties. Alors que le bouddhisme ancien s'était élevé aux sommets les plus sublimes d'une noble contemplation intellectuelle, la religion du mahâyâna a été une popularisation qui s'est de plus en plus rapprochée de la pure magie, ou au moins du ritualisme sacramentel. Il n'en a pas été autrement pour les doctrines de Zarathoustra, de Lao-tseu, des réformateurs religieux hindous et aussi, dans une large mesure, pour la doctrine de Mahomet, dès que ces fois se furent transformées en religions de laïcs. Ainsi, le Zend Avesta a sanctionné le culte de l'haoma * [soma] — bien que ce culte ait été particulièrement et expressément combattu par Zarathoustra, — se contentant d'en éliminer quelques [285] éléments bachiques qui lui faisaient horreur. De son côté, l'hindouisme révélait sans cesse une tendance croissante à glisser dans la magie ou, en tout cas, dans une sotériologie sacramentelle semi-magique. La propagande de l'islamisme en Afrique repose surtout sur un solide substrat de magie grâce auquel il a distancé toutes les autres religions [en compétition sur ce terrain], et cela en dépit du fait que l'islamisme ancien avait rejeté la magie.

Ce processus, qui a été qualifié de « décadence » ou de « sclérose » des prophéties, est presque inévitable. En fait, le prophète lui-même est, normalement, un démagogue laïc, souverainement indépendant, qui veut remplacer la grâce sacerdotale ritualiste traditionnelle par une systématisation de l'éthique de la conviction. Mais pour que les laïcs acceptent le prophète il faut que ce dernier possède un charisme. Ce qui veut dire, en règle générale, qu'il est un magicien, mais beaucoup plus grand et plus puissant que les autres et qu'il possède non seulement un pouvoir inouï sur les démons, mais aussi sur la mort elle-même. Il réveille les morts et, si possible, il ressuscite lui-même d'entre les morts. Il peut aussi accomplir des choses que les autres magiciens sont incapables de faire. Il ne lui sert de rien de se défendre contre de telles prétentions, car après sa mort le processus se développera sans lui et le dépassera. Pour continuer de vivre, en quelque sorte [après sa mort] au sein de larges couches de laïcs, ou bien il devra devenir lui-même l'objet d'un culte, donc être l'incarnation d'un dieu, ou

bien les besoins des laïcs feront la sélection des formes de sa doctrine qui leur conviennent.

Ces deux sortes d'influences — pouvoir du charisme prophétique et habitudes persistantes des masses — agissent donc sur le travail de systématisation du clergé dans des directions divergentes à bien des égards. Mais aussi, abstraction faite des forces qui surgissent presque toujours des cercles laïcs ou de la prophétie qui s'appuie sur eux, il existe également au sein du laïcat des forces qui ne sont pas exclusivement traditionnelles. Parmi elles, le *rationalisme des laïcs* représente aussi une force avec laquelle le clergé doit compter. Diverses couches [sociales] peuvent être les porteuses de ce rationalisme laïc.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

§ 7. *Ordres, classes et religion.*

[285] La religiosité des paysans. — Implantation urbaine du christianisme primitif. — Noblesse et religiosité. Le chevalier, combattant de la foi. — Bureaucratie et religiosité. — Diversité de la religiosité « civique ». — Rationalisme économique et rationalisme éthico-religieux. — Atypisme de l'attitude religieuse de la petite bourgeoisie; religiosité des artisans. — Le [caractère] éthique de la religiosité de salut de ceux qui sont le plus négativement privilégiés. — La religiosité de salut conditionnée par la classe et l'ordre [*Stand*]. — Religiosité paria dans l'hindouisme et dans le judaïsme. Le ressentiment. — Influences des couches intellectuelles sur la religiosité. — Intellectualisme petit-bourgeois dans le judaïsme et dans le christianisme primitif. — Intellectualisme aristocratique et plébéien, intellectualisme des parias et religiosité de secte. — Formation de communautés émotionnelles [*Gemeinde*] dans l'Europe occidentale « éclairée » sur le plan religieux.

Le paysan voit son sort si fortement lié à la nature, il dépend dans une si large mesure des processus et des événements naturels, il est si peu enclin à une systématisation [économique] rationnelle qu'il ne devient, en général, co-porteur d'une religiosité que lorsqu'il est menacé d'esclavage ou de prolétarisation par des forces internes (le fisc ou les propriétaires terriens) ou externes (politiques). L'histoire ancienne de la religion juive confirme ces deux menaces : d'une part, externe, d'autre part, opposition aux possesseurs du sol qui, comme toujours dans l'Antiquité, sont des citadins. Les documents les plus anciens, en particulier le *Cantique de Déborah* [*Juges*, V], montrent que le centre de gravité de cette lutte est une confédération de paysans comparable à la ligue étolienne ou à la confédération samnite, ou encore à celle des Suisses. La ressemblance avec la Suisse se justifie dans la mesure où la grande route commerciale de l'Égypte à l'Euphrate traversait la Palestine, conférant à celle-ci le caractère de « pays de transit » et créant une situation analogue (économie monétaire précoce, point de contact entre civilisations). La confédération israélite dirigeait ses efforts contre les propriétaires du sol, Philistins et Cananéens, habitants des villes, qui en outre étaient des chevaliers combattant sur des chars de fer, « des hommes de guerre entraînés depuis leur jeunesse » au métier des armes, comme il est dit de Goliath [I *Samuel*, XVII, 33], et qui cherchaient à se faire payer tribut par les paysans des pentes montagneuses où « coulent le miel et le lait ».

Une constellation [de facteurs historiques] [286] d'une grande portée a fait que cette lutte, de même que l'unification des ordres [*Ständeeinigung*] et l'expansion de la période mosaïque, s'est constamment renouvelée sous la conduite des sauveurs de la religion de Yahvé (les messies — de *mashiah* [qui signifie l'« oint »], — comme Gédéon et ses pareils, ceux que l'on appelle les « juges »). Grâce à eux, une pragmatique religieuse transcendant le niveau

des cultes agraires habituels a pénétré la piété rurale primitive. Mais le culte de Yahvé, lié à la législation sociale mosaïque, n'est devenu définitivement une véritable religion éthique qu'à partir du moment où la *polis* de Jérusalem fut conquise. A vrai dire, comme le montre la composante sociale qui entre dans la prophétie, ici encore, le moralisme social des ruraux est entré en jeu contre les grands propriétaires terriens et les grands possesseurs d'argent en se réclamant des prescriptions sociales de la loi mosaïque visant à faire disparaître les différences entre les ordres [*Ständeausgleich*].

En tout cas, la religiosité prophétique n'a pas été uniquement influencée par les paysans. Pour le moralisme d'Hésiode, premier et unique théologien de la littérature officielle grecque, le destin des plébéiens, ces citadins typiques, a eu sa part de responsabilité [dans ces doctrines de réforme sociale]. Mais Hésiode n'était certainement pas un « paysan » typique. Plus une civilisation s'oriente vers un développement agricole — à Rome, aux Indes, en Égypte, — plus l'élément rural de la population incline dans le sens de la tradition, et plus la religion, du moins celle des masses populaires, est dénuée de rationalisation éthique. Aussi, dans l'évolution du judaïsme tardif comme dans le christianisme, les paysans n'apparaissent pour ainsi dire jamais en tant que porteurs de mouvements éthiques rationnels (dans le judaïsme pas du tout, ou même leur rôle est négatif, dans le christianisme leur rôle est exceptionnel). En Afrique romaine, la province où l'accumulation des terres fut la plus forte, la secte puritaine des donatistes paraît, il est vrai, avoir été très populaire parmi les paysans, mais ce cas est probablement unique dans l'Antiquité. Les taborites, dans la mesure où ils sont issus de milieux ruraux, en Allemagne, la propagande en faveur du « droit divin » dans la guerre des Paysans, les fermiers communistes radicaux anglais et surtout les sectaires paysans russes se rencontrent en bien des points avec le communisme agraire, du fait d'institutions plus ou moins teintées de communauté des terres. Tous ces groupes se sentent menacés de prolétarisation et s'opposent à l'Église officielle, surtout parce que celle-ci perçoit la dîme et soutient les pouvoirs du fisc et des propriétaires terriens. L'association de ces groupes avec des exigences religieuses n'a, en général, été possible qu'en prenant pour base une religiosité éthique déjà existante, contenant des promesses spécifiques qui pouvaient servir de point de départ pour un *droit naturel* révolutionnaire — nous y reviendrons ailleurs.

[Cette combinaison n'a donc pas été possible] en Asie, où l'association de la prophétie religieuse avec les courants révolutionnaires (en Chine) s'est manifestée d'une manière différente et n'a pas pris la forme d'un mouvement véritablement paysan. Il est d'ailleurs très rare que les paysans aient été les porteurs, dès son origine, d'une religiosité non magique.

A en juger par l'apparence, la prophétie de Zarathoustra faisait appel au rationalisme (relatif) — impliqué par le travail ordonné des paysans et l'élevage des animaux — dans sa lutte contre la religiosité orgiaque des faux prophètes [dont le culte comportait] la torture des animaux (vraisemblablement associée à la lacération du bétail par les bacchantes, comme dans le culte

de l'ivresse, que Moïse avait combattu). Dans la religion des parsis, seul le sol labouré était considéré comme « pur » du point de vue magique, l'agriculture était réputée être ce qui plaisait absolument à Dieu. Après s'être adapté à la vie quotidienne — ce qui l'avait profondément transformé par rapport à la prophétie originelle, — le parsisme n'en avait pas moins conservé un caractère paysan, par conséquent anticitadin [*antibürgerlich*]. Mais dans la mesure où un intérêt a été mis en branle par la prophétie zoroastrienne, il s'agissait, à l'origine, de l'intérêt porté par les princes et les propriétaires fonciers à la capacité de rendement de leurs paysans plutôt que l'intérêt des paysans eux-mêmes. En règle générale, ces derniers s'en tenaient à la sorcellerie météorologique et à la magie animiste, ou ritualisme; dans leurs rapports avec Dieu et les prêtres, ils restaient sur le terrain d'une religiosité éthique, mais c'était l'éthique strictement formaliste du *do ut des*.

[287] Considérer le paysan comme le type spécifique de l'homme pieux qui plaît à Dieu, c'est là un phénomène purement moderne si l'on fait abstraction du zoroastrisme et de quelques exemples isolés d'une littérature d'opposition à la civilisation urbaine et à ses conséquences, inspirée le plus souvent par des éléments féodaux et patriarcaux ou, inversement, par des intellectuels pessimistes. En Extrême-Orient, aucune des religions de salut les plus importantes n'a entendu parler [du mérite des paysans]. Au contraire, les religions de l'Inde — et *a fortiori* le bouddhisme — tiennent le paysan en suspicion, ou même le rejettent directement à cause de l'*ahimsâ*, qui est l'interdiction absolue de tuer.

La religion israélite de la période préprophétique était encore, dans une très large mesure, une religion de paysans. En revanche, dans la période postexilique la glorification de l'agriculture comme œuvre pie était l'expression d'une opposition [de forme] littéraire et patriarcale au développement urbain [*bürgerlich*]. Il est probable qu'en ce temps-là la religion réelle avait déjà un aspect différent, [l'attitude envers les travaux agricoles s'aggravera encore] plus tard à l'époque pharisaïque. « Paysan » et « sans dieu » étaient [des termes] identiques pour la piété des *chaberim* — une communauté émotionnelle du judaïsme tardif; les non-citadins étaient des juifs de seconde zone, tant sur le plan politique que religieux. Car, de même que les lois rituelles du bouddhisme et de l'hindouisme, la loi rituelle juive considérait qu'il était pratiquement impossible pour un paysan de mener une vie réellement correcte. La théologie rabbinique postexilienne et surtout la théologie talmudienne ont eu, en fait, pour conséquence de rendre la pratique de l'agriculture extrêmement difficile pour les juifs. Par exemple, de nos jours encore, la colonisation de la Palestine par les sionistes s'est heurtée à l'obstacle absolu de l'année sabbatique — ce produit tardif des théologiens juifs — et les rabbins d'Europe orientale (s'opposant ainsi au doctrinarisme orthodoxe des rabbins allemands) ont été obligés de forger d'abord une dispense fondée sur ce que cette colonisation était spécialement agréable à Dieu.

Le christianisme primitif appelle tout simplement les païens des paysans

(paganus). En fait, la doctrine officielle (saint Thomas d'Aquin) des Églises du Moyen Âge considérait encore les paysans comme des chrétiens d'un rang inférieur; en tout cas, elle les tenait en piètre estime. La glorification religieuse du paysan, la croyance à la valeur spécifique de sa piété ne sont que le produit d'une évolution très récente. Elles sont particulières au luthéranisme (opposé en ceci, de façon assez sensible, au calvinisme et à la plupart des autres sectes protestantes), ainsi qu'à la religiosité moderne russe imprégnée d'influences slavophiles. Cette glorification, cette croyance sont donc spéciales à des communautés ecclésiastiques que leur genre d'organisation lie étroitement aux intérêts autoritaires de nobles et de princes dont il les fait dépendre. Ce qui importe au luthéranisme moderne — car telle n'était point la position personnelle de Luther — c'est de combattre le rationalisme des intellectuels et le libéralisme politique. [En Russie,] l'idéologie religieuse paysanne et slavophile ajoute encore à cela la lutte contre le capitalisme et le socialisme moderne. De leur côté, en glorifiant les sectes russes, les *narodniki* associent une protestation antirationaliste contre l'intellectualisme avec la révolte de la classe prolétarisée des paysans contre une Église bureaucratisée au service des pouvoirs établis; ils cherchent ainsi à transfigurer ces deux composantes [de la lutte sociale] au moyen [d'un élément] religieux. En tout cas, il s'agit donc également ici, dans une très large mesure, de réactions contre le développement du rationalisme moderne dont les villes passent pour être le foyer.

Les conceptions anciennes étaient diamétralement opposées à ces modernes façons de voir. Les villes passaient autrefois pour des centres de piété. A une époque encore relativement récente, au XVIIe siècle, Baxter voyait, dans les relations que les tisserands de Kidderminster entretenaient avec Londres, la grande ville (relations dues au développement de l'industrie domestique), un signalé avantage pour leur piété. De fait, le christianisme primitif était une religion urbaine et — Harnack l'a démontré de façon décisive — son importance s'accroissait, toutes choses égales d'ailleurs, à proportion de l'étendue des cités. Au Moyen Âge, la religion fidèle à l'Église de même que les sectes se sont tout spécialement développées dans les villes. Il est fort invraisemblable qu'une religion de communautés émotionnelles, organisée comme l'était le christianisme primitif, aurait pu se développer de la façon que l'on sait en dehors de la vie en commun au sein des « villes » (au sens occidental du terme). En effet, ce développement présuppose l'éclatement [288] des limites du tabou entre parentages, le concept d'office et celui de communauté considérée comme une « institution », ainsi qu'une organisation en corps constitué au service de buts réalistes [*sachlich*]. Pour sa part, le christianisme a renforcé ces conceptions et grandement facilité leur renouveau dans le développement urbain du Moyen Âge. Mais en réalité, ces conceptions ont atteint leur plein développement exclusivement dans la civilisation méditerranéenne, en particulier dans la civilisation grecque et, enfin, dans le droit urbain romain. En outre, les qualités spécifiques du christianisme en tant que

religion éthique de salut et de piété personnelle ont trouvé leur authentique sol nourricier dans les villes; elles y ont reçu une impulsion sans cesse renouvelée qui contraste avec les interprétations différentes, ritualistes, magiques ou formalistes, favorisées par les puissances féodales dominantes.

La noblesse guerrière et toutes les puissances féodales ne montrent aucune propension à devenir facilement porteuses d'une éthique religieuse rationnelle. La façon de vivre d'un guerrier n'a pas d'affinité avec l'idée d'une Providence salutaire ni pour les exigences éthiques systématiques d'un Dieu supraterrestre. Non seulement des concepts tels que « péché », « rédemption », « humilité » religieuse sont en général fort éloignés du sentiment de leur dignité qu'ont toutes les couches politiques dirigeantes, surtout la noblesse guerrière, mais encore ils le blessent directement. Accepter une religion qui opère avec de pareilles conceptions, plier le genou devant le prêtre ou le prophète apparaît nécessairement vil et indigne au héros guerrier ou à l'aristocrate — au noble romain du temps de Tacite comme au mandarin confucéen. Affronter avec courage la mort et l'irrationalité du destin humain est l'affaire quotidienne du guerrier. Les chances et les aventures d'ici-bas emplissent tellement sa vie qu'il n'exige pas de sa religion (et n'accepte pas de bon gré) autre chose que de le protéger contre les maléfices de la magie et de lui procurer les rites cérémoniels adéquats au sentiment qu'il a de la dignité de son ordre [*Stand*], rites qui deviennent une composante de la convention de classe; de toute façon, il demande au prêtre de prier pour la victoire ou afin qu'il trouve une mort bienheureuse qui le conduira droit au ciel des héros.

Comme nous l'avons dit ailleurs, le Grec cultivé est toujours resté un guerrier, du moins en théorie. La simple croyance animiste en des esprits laisse dans le vague le genre d'existence dans l'au-delà et ne prend pas position au sujet de cette existence elle-même — la seule chose qui soit assez sûre c'est que la misérable existence terrestre est préférable au royaume d'Hadès. Cette croyance est restée la croyance normale des Grecs jusqu'à l'époque où leur autonomie politique a été entièrement détruite. Elle n'a été dépassée, dans une certaine mesure, que par les mystères qui offraient des moyens ritualistes d'améliorer le sort des hommes dans ce monde et dans l'autre et, de façon radicale, par une religion de communauté émotionnelle, l'orphisme, avec sa doctrine de la transmigration des âmes.

Sans doute les époques de grande agitation prophétique ou de réforme religieuse entraînent-elles aussi la noblesse, et souvent celle-ci en particulier, dans le mouvement de la religion prophétique et éthique, précisément parce que ce type de religion brise toutes les couches sociales, classes et « ordres » [*Stand*] et parce que, d'ordinaire, c'est la noblesse qui compte le plus de laïcs éduqués. Mais bientôt la transformation de la religion prophétique en pratique quotidienne sépare de nouveau la noblesse des couches où se fait sentir l'agitation religieuse. En France, au temps des guerres de religion on a pu voir les conflits entre les synodes huguenots, sur

les questions éthiques avec un chef comme Condé, par exemple. La noblesse d'Écosse, de même que celles d'Angleterre et de France, s'est finalement presque entièrement séparée du calvinisme dans lequel, au début, elle avait joué un rôle considérable.

Il est normal que la religion prophétique soit compatible avec les sentiments de leur ordre [*Stand*] qui animent les nobles lorsqu'elle dispense ses promesses aux *combattants de la foi*. Cette conception présuppose [la possession] exclusive d'un dieu universel et l'infamie morale des incroyants, ses ennemis, dont la simple existence paisible excite sa juste colère. Façon de voir qu'on ne trouve ni dans l'Antiquité occidentale ni dans les religions de l'Asie jusqu'à Zarathoustra. Mais le parsisme manque encore de la connexion directe entre le combat contre les incroyants et les promesses de la [289] religion. C'est l'islamisme qui, le premier, l'établira.

L'amorce de cette connexion, et sans doute aussi son prototype, l'islamisme les a trouvés dans les promesses faites à son peuple par le Dieu des juifs telles que Mahomet les avait comprises et interprétées à sa façon après être devenu, de chef d'un conventicule piétiste à La Mecque, podestat de Yathrib-Médine, et après avoir été définitivement rejeté comme prophète par les juifs. La tradition tenait pour « saintes » les anciennes guerres de la confédération israélite menées sous la conduite de divers sauveurs agissant sous l'autorité de Yahvé. La guerre sainte (c'est-à-dire la guerre entreprise au nom d'un dieu, en vue tout spécialement de faire expier un sacrilège), avec les conséquences qu'elle comportait : mise au ban, anéantissement total des ennemis et de tous leurs biens, n'était pas inconnue de l'Antiquité, des Grecs en particulier. Mais la conception des juifs était caractérisée par le fait que le peuple de Yahvé, en tant que communauté spéciale de Dieu, démontrait et confirmait le prestige de Dieu devant ses ennemis. D'où, lorsque Yahvé fut devenu un dieu universel, la nouvelle interprétation créée par la prophétie juive et la religion des psalmistes. On remplaça la promesse de posséder la Terre promise par une autre, de portée plus vaste : l'élévation du peuple d'Israël, en tant que peuple de Yahvé, au-dessus des autres nations qui, toutes, un jour, seraient contraintes de servir Yahvé et de gésir aux pieds d'Israël.

Mahomet s'est inspiré de ce modèle pour forger le commandement de conduire la guerre sainte jusqu'à la soumission des incroyants sous l'autorité politique et la domination économique des croyants. Si les infidèles appartiennent aux « religions du Livre », leur extermination n'est pas exigée; au contraire, il importe de les ménager, ne serait-ce que dans l'intérêt des finances. Ce sont seulement les guerres de religion des chrétiens qui ont été menées sous la devise augustinienne *coge intrare*, les incroyants ou les hérétiques n'ayant d'autre choix que la conversion ou la mort. Les guerres saintes de l'islam ont été des entreprises essentiellement orientées vers la conquête de propriétés foncières féodales, liée aux intérêts féodaux pour la rente. Elles l'ont été plus encore que les croisades, à

l'occasion desquelles le pape Urbain II n'avait pas manqué de mettre en évidence la nécessité de l'expansion territoriale pour pourvoir de fiefs les cadets de famille. Dans le droit féodal turc, participer à la guerre religieuse qualifiait encore pour les improvidations distribuées aux sipahis. Les promesses qui sont liées dans l'islamisme à la propagande religieuse armée — abstraction faite du statut de dominateur acquis par la victoire, — en particulier le paradis islamique qui récompense le guerrier mort dans la guerre sainte, ne sont pas plus des promesses de salut au sens propre du terme que la promesse du Walhalla pour le guerrier scandinave, ou le paradis des héros promis au *kshatriya* indien qui meurt au combat, ou au héros guerrier qui en a assez de la vie dès qu'il a vu le fils de son fils, pas plus d'ailleurs que la promesse de n'importe quel ciel des guerriers [n'équivaut au salut]. Les éléments religieux de l'islam antique qui présentaient le caractère d'une religion éthique de salut ont reflué à l'arrière-plan tant que l'islam est resté, pour l'essentiel, une religion de guerriers.

Au Moyen Âge, les ordres religieux militaires composés de chevaliers célibataires, les templiers en particulier, avaient été créés d'abord durant les croisades contre l'islam : ils correspondaient aux ordres guerriers islamiques; leur religion, elle aussi, n'avait en général qu'un rapport formel avec une « religion de salut ». Ceci est également vrai pour les sikhs de l'Inde; issus de la jonction d'idées islamiques avec l'hindouisme et pacifistes au début, les persécutions les ont poussés jusqu'à la guerre sainte sans merci. De même au Japon, où les moines guerriers bouddhistes ont eu de l'importance sur le plan politique pendant un certain temps. Pour formelle qu'elle fût, l'orthodoxie de ces guerriers religieux était souvent d'une authenticité douteuse.

Si les castes de guerriers revêtant la forme de la chevalerie ont une attitude presque entièrement négative vis-à-vis de la religion de salut et de la religion de communauté émotionnelle, les rapports sont quelque peu différents à l'intérieur des armées professionnelles « permanentes », c'est-à-dire des armées organisées de façon bureaucratique avec des « officiers ». Comme n'importe quelle autre profession, l'armée chinoise possède son dieu qui est un héros canonisé par l'État. Et si l'armée byzantine a pris position avec passion en faveur des iconoclastes, ce n'est pas en raison de principes puritains, mais tout simplement de l'influence de l'islam sur les provinces où elle se recrutait. Dans [290] l'armée de l'Empire romain le culte de Mithra, une religion de communauté émotionnelle concurrente du christianisme avec ses promesses relatives à l'au-delà, jouait un rôle important, depuis le IIe siècle, à côté d'autres cultes privilégiés qui ne nous intéressent pas ici. Surtout dans les rangs des centurions (quoique non exclusivement), c'est-à-dire parmi les officiers subalternes qui avaient droit à un reclassement dans la vie civile. Les exigences proprement éthiques des mystères de Mithra étaient pourtant très modestes et des plus générales. Le mithraïsme était une religion de la pureté, essentiellement ritualiste,

uniquement réservée aux hommes (les femmes en étaient exclues, ce qui contraste fortement avec le christianisme). Il a été l'une des doctrines de salut les plus masculines [que l'on ait connues]. En outre, il comprenait toute une hiérarchie d'initiations et de grades religieux. Au rebours du christianisme, le mithraïsme n'était pas opposé [à ce que les initiés] participassent à d'autres cultes ou mystères — le cas d'ailleurs était fréquent. Le mithraïsme a été protégé par les empereurs romains, depuis Commode, qui se soumit le premier aux cérémonies d'initiation (à peu près comme jadis les rois de Prusse étaient membres de loges maçonniques), jusqu'à Julien, son dernier soutien enthousiaste. En dehors des promesses relatives à ce bas monde qui, là comme toujours, se conjuguaient aux promesses relatives à l'au-delà, l'attraction que ce culte a exercée sur les officiers tenait incontestablement au caractère magico-sacramentel de la distribution des grâces et à l'avancement hiérarchique dans les degrés de l'initiation.

Il est vraisemblable que ce sont là les facteurs qui ont recommandé ce culte aux *fonctionnaires* non militaires parmi lesquels il était aussi très répandu. A vrai dire, on trouvait également chez les fonctionnaires d'autres signes de leur inclination pour une religion de salut spécifique. Pour justifier ce fait on peut citer le cas des fonctionnaires allemands. En Allemagne, la piété ascétique bourgeoise prônant une manière de vivre « bourgeoise » n'a d'abord trouvé ses représentants que chez les fonctionnaires et non chez les entrepreneurs. Certains généraux prussiens du XVIIIe et du XIXe siècle, réellement « pieux », en sont un autre exemple, moins fréquent celui-ci. Mais en règle générale, ce n'est pas là l'attitude d'une bureaucratie dominante envers la religion. La bureaucratie professe toujours comme critère absolu de valeur, d'une part, un rationalisme des plus sobres et, d'autre part, l'idéal d'un « ordre » discipliné et la sécurité. D'ordinaire, la bureaucratie est caractérisée par un profond mépris pour toute espèce de religion irrationnelle, mépris lié à la compréhension du parti que l'on peut en tirer comme moyen de domestication. Il en allait ainsi pour les fonctionnaires de l'Empire romain. Même chose de nos jours, que la bureaucratie soit civile ou militaire (1).

Le confucianisme nous montre la forme classique de l'attitude spécifique d'une bureaucratie à l'égard des choses religieuses. Absence totale de tout « besoin de rédemption » et, en général, de tout ancrage de l'éthique dans l'au-delà. Cette éthique est remplacée par la technique, purement

(1) A l'appui de ceci, une expérience personnelle. Lors de la publication des écrits de M. von Egidy (lieutenant-colonel en retraite) les cercles d'officiers ont caressé l'espoir que Sa Majesté — car le droit de critiquer l'orthodoxie était admis de la part d'un camarade — en prononcerait pour débarrasser les services religieux de l'armée des contes de bonne femme qu'on y débite encore et auxquels des garçons convenables ne peuvent prétendre croire. Naturellement, comme rien de semblable ne s'est produit, il saute aux yeux que l'enseignement de l'Église, tel qu'il était, constituait la meilleure pâture pour les recrues. [Moritz von Egidy, officier et moraliste allemand d'esprit très religieux a publié, à partir de 1890, plusieurs brochures réclamant une religion sans dogmes. — Éd.]

opportuniste et utilitaire quant au contenu mais esthétiquement aristocratique, d'une convention d'ordre [*Standeskonventionalismus*] bureaucratique. Élimination de toute religiosité individuelle, émotionnelle et irrationnelle qui prétend dépasser la croyance traditionnelle aux esprits. Conservation du culte des ancêtres et de la piété filiale comme fondement universel de la subordination. Maintien des « distances avec les esprits » dont le fonctionnaire éclairé méprise l'influence magique, mais à laquelle le fonctionnaire superstitieux peut participer, comme ce peut être le cas chez nous avec le spiritisme par exemple. Néanmoins l'un et l'autre laissent proliférer ces religions avec une indifférence méprisante, car ce sont des religions du peuple [*Volksreligiosität*]. Dans la mesure où celles-ci trouvent leur expression dans des rites d'État reconnus, les fonctionnaires les respectent, extérieurement du moins, car c'est un des devoirs conventionnels de leur charge. En conservant la magie sans y toucher et, tout spécialement, le culte des ancêtres comme garantie de la docilité [des administrés], la bureaucratie chinoise a pu [291] empêcher complètement un développement sacerdotal autonome ainsi que celui de toute espèce de religion de communauté émotionnelle. Malgré un mépris à peu près égal de toute religion prise au sérieux, la bureaucratie européenne s'est vue obligée de respecter officiellement la religion existante dans l'intérêt de la domestication des masses.

Si, en dépit de profondes différences, l'attitude religieuse des couches normalement les plus privilégiées — la noblesse et les fonctionnaires — montre pourtant certaines tendances similaires, les couches « bourgeoises » proprement dites présentent de violents contrastes. Et ce, mis à part les contrastes de classe extrêmement profonds qui se manifestent à l'intérieur même de ces couches. En effet, les « marchands » peuvent appartenir à la couche la plus privilégiée, comme le patriciat des villes antiques, ou être des parias, comme les misérables marchands ambulants. Ils peuvent aussi faire partie de couches privilégiées, mais de statut inférieur à celui de la noblesse ou des fonctionnaires, ou encore de couches non privilégiées, ou même ayant des privilèges négatifs et néanmoins très puissantes comme, par exemple, la « chevalerie » à Rome, les métèques en Grèce, les tailleurs du Moyen Âge et autres couches apparentées de marchands, comme aussi les gens de finance, les grands marchands de Babylone, les commerçants chinois et indiens et, enfin, la « bourgeoisie » à l'aube des temps modernes.

Indépendamment de ces différences de position sociale, l'attitude du patriciat commerçant vis-à-vis de la religion montre, à toutes les époques, des contrastes caractéristiques. Du fait de leur vie fermement orientée sur les choses d'ici-bas, les commerçants n'éprouvent que peu d'inclination à se lier à une religion éthique ou prophétique. La façon dont les grands marchands de l'Antiquité et du Moyen Âge acquéraient l'argent avait cette particularité d'être occasionnelle, c'est-à-dire que l'acquisition n'était pas le fruit d'une activité permanente, qu'elle n'était pas organisée sous la forme d'entreprises; par exemple, la commandite de marchands itinérants dépourvus de capital. Pour une part, ces grands marchands, propriétaires fonciers

à l'origine, avaient fini par constituer, à l'époque historique, une noblesse enrichie par cette acquisition occasionnelle. Mais pour une autre part, ils appartenaient, au contraire, à une classe de marchands qui, ayant accédé à la propriété foncière, tendait à s'élever en pénétrant dans les familles nobles. En outre, les besoins monétaires pour couvrir les dépenses publiques ont fait apparaître les financiers politiquement orientés sur les fournitures et les crédits d'État ou sur le capitalisme colonial, comme on le constate à toutes les époques. Ces couches sociales n'ont jamais été nulle part les premières à adhérer à une religion éthique ou de salut. Car, plus la classe commerçante a eu une position privilégiée, moins elle a, en général, manifesté d'inclination à développer une religion de l'au-delà.

Dans les villes commerçantes de Phénicie, la religion de la ploutocratie noble était entièrement tournée vers le monde d'ici-bas et, autant que l'on sache, totalement étrangère au prophétisme. Néanmoins, grandes étaient l'intensité de la religiosité et la crainte de dieux aux traits assez inquiétants. Chez les Grecs, la noblesse maritime et guerrière, à mi-chemin entre la piraterie et le commerce, nous a laissé, avec l'*Odyssée*, un document sur ce qui lui plaisait et agréait qui témoigne d'un manque de respect quasi total envers les dieux. En Chine, le dieu taoïste de la richesse, qui était généralement vénéré par les commerçants, ne présentait aucun trait éthique et son caractère était purement magique. Le culte de Ploutos, le dieu grec de la richesse (surtout de l'abondance agricole), a formé une partie des mystères d'Éleusis; ceux-ci, mis à part la pureté rituelle et la prohibition de l'homicide, ne posaient pas d'exigence éthique. A Rome, Auguste a mené une politique caractéristique en cherchant à faire des affranchis, dont les ressources en capital étaient importantes, les porteurs typiques du culte de l'empereur en instituant la dignité augustale. Mais, par ailleurs, les affranchis n'ont pas montré de tendance religieuse qui leur fût propre.

En Inde, ceux d'entre les commerçants qui étaient hindouistes, en particulier les cercles de banquiers issus des groupes des anciens financiers et grands marchands capitalistes d'État, appartenaient pour la plupart à la secte des *vallabhâchâris*. Celle-ci rassemblait les adeptes du clergé vishnouite du [292] *gokulastha gosâin* réformé par le swami Vallabha. La dévotion que les vallabhâchârîs portaient à Krishna et à Râdhâ était teintée d'érotisme et les repas cultuels en l'honneur de leur sauveur se transformaient en une sorte raffinée de dîners élégants. Dans les villes guelfes du Moyen Âge, les corporations de grands marchands (comme, par exemple, l'*Arte di Calimala*) pratiquaient évidemment une politique de bons papistes, mais elles s'accommodaient souvent de l'interdiction canonique de l'usure à l'aide de moyens assez mécaniques qui faisaient l'effet d'une dérision. En tant qu'arminiens, les grands et aristocratiques négociants de la Hollande protestante pratiquaient une politique réaliste en matière de religion; ils furent les principaux adversaires du rigorisme éthique des calvinistes. En tous lieux, le scepticisme et l'indifférence religieuse ont été une attitude des plus répandues parmi les grands commerçants et les grands financiers.

Mais en face de ces phénomènes faciles à comprendre, la formation ... nouveau capital — ou, plus exactement, le capital rationnellement emp... dans une entreprise permanente en vue de produire un profit (capital exp... principalement dans l'industrie, donc mis en œuvre d'une façon spé... quement moderne) — a été fréquemment liée dans le passé, et ce, d'... manière frappante, avec une religion rationnelle et éthique de communa... émotionnelle à laquelle adhéraient les couches sociales en question. L... commerce de l'Inde était déjà partagé (géographiquement) entre les pars... et la secte des jaïns. D'un côté, les parsis, adeptes de la religion de Zarathoustra, en suivaient le rigorisme éthique — en particulier, son commandemen... impératif de la vérité, — même après que sa modernisation eut interprété les commandements de pureté rituelle comme des prescriptions hygiéniques. A l'origine, la morale économique des parsis accordait à la seule agriculture d'être une activité plaisant à Dieu; elle rejetait avec horreur tous les moyens bourgeois d'acquisition. D'un autre côté, la secte des jaïns, la plus ascétique de l'Inde avec celle des vallabhâchâris dont nous avons déjà parlé (malgré la caractère antirationnel du culte, c'était, en tout état de cause, une doctrine de salut constituée en religion de communauté émotionnelle). Je ne puis vérifier s'il est exact que la religiosité des commerçants musulmans était très souvent celle des derviches, mais ce n'est pas invraisemblable. La religion de communauté émotionnelle, éthiquement rationnelle, des juifs, était, dans une très large mesure, dès l'Antiquité, une religion de commerçants et de prêteurs d'argent.

La religiosité de communauté émotionnelle du Moyen Âge chrétien — celle des sectes hérétiques ou frisant le sectarisme — était aussi, dans une moindre mesure sans doute, mais néanmoins sensible, une religiosité sinde marchands, du moins de « bourgeois », et cela en proportion de son rationalisme éthique. Zwingliens, calvinistes, réformés, baptistes, mennonites, quakers, piétistes réformés (à un degré moindre, piétistes luthériens), méthodistes, et aussi les sectes russes schismatiques et hérétiques, surtout les sectes piétistes rationnelles (parmi elles, en particulier, les stundistes et les skopzis), toutes les formes ascétiques du protestantisme ou du sectarisme de l'Europe occidentale comme de l'Europe orientale ont été liées, sous des formes différentes, certes, mais généralement de façon très étroite, au développement économique rationnel et à celui du capitalisme partout où cela a été économiquement possible. En général, la tendance à adhérer à une religiosité de communauté émotionnelle, éthiquement rationnelle, était d'autant plus forte que l'on s'éloignait des couches porteuses du capitalisme conditionné par la politique, comme il en a existé depuis l'époque d'Hammourabi partout où il y a eu une ferme des impôts, des profits sur les fournitures d'État, la guerre, la piraterie, l'usure à grande échelle, la colonisation... aussi plus on se rapprochait de ces couches porteuses d'une économie d'entreprise, moderne et rationnelle; en d'autres termes, cette tendance croissait au fur et à mesure que l'on se rapprochait de couches ayant un caractère classe bourgeois et économique (dans un sens que nous examinerons plus loin

Toutefois, la simple existence d'un « capitalisme », de quelque genre qu'il soit, ne suffit absolument pas pour engendrer une éthique unitaire, sans parler d'une éthique de communauté émotionnelle religieuse. Il est évident qu'il ne produit pas automatiquement des résultats uniformes. Nous laisserons de côté pour l'instant le genre de relation causale qui règne entre une éthique religieuse rationnelle et un type particulier de rationalisme commercial, là où une telle relation existe. Nous voulons seulement établir qu'il existe une affinité élective entre le rationalisme économique et certains types de religiosité éthique rigoriste que nous caractériserons ultérieurement avec plus de précision. Cette affinité ne s'observe qu'occasionnellement en dehors de l'Occident, c'est-à-dire en dehors du terroir du rationalisme économique; elle se fait de plus en plus nette dès que l'on se rapproche [293] des porteurs classiques du rationalisme économique.

Si nous laissons de côté les couches socialement ou économiquement privilégiées, nous constatons un accroissement manifeste du caractère atypique de l'attitude religieuse d'autres couches sociales. Dans la petite bourgeoisie, en particulier chez les artisans, on rencontre côte à côte les contrastes les plus violents. Tabous de castes et religions magiques ou mystagogiques de type sacramentel ou orgiastique aux Indes; animisme en Chine, religion derviche dans l'islam; religion de communauté émotionnelle, pneumatique et illuministe [*enthusiastisch*] du christianisme primitif (notamment dans la partie orientale de l'Empire romain); crainte sacrée des démons voisinant avec l'adoration orgiaque de Dionysos dans la Grèce antique; fidélité pharisaïque à la Loi dans le judaïsme antique des grandes villes; un christianisme essentiellement idolâtre à côté de toutes les variétés de la religion de sectes, au Moyen Âge, et toutes les variétés du protestantisme au début des temps modernes. Tous ces phénomènes ne présentent-ils pas les contrastes les plus grands que l'on puisse imaginer?

Pour sa part, le christianisme primitif a été dès le début une religion d'artisans. Son Sauveur était un artisan issu d'une ville de province, ses missionnaires des compagnons itinérants. Le plus grand d'entre eux était tisseur de tentes ambulant; le monde rural lui était devenu si étranger qu'il a fait un contresens en employant dans l'une de ses *Épîtres* une métaphore empruntée à la greffe des végétaux. Enfin, nous avons vu que dans l'Antiquité les communautés émotionnelles trouvaient leur terrain d'élection dans les villes, leurs membres se recrutant surtout parmi les artisans, que ceux-ci fussent des hommes libres ou des esclaves. Même chose au Moyen Âge : la petite bourgeoisie s'est montrée la couche la plus pieuse, sinon toujours la plus orthodoxe, de la société. Au sein du christianisme, la petite bourgeoisie a apporté un égal soutien, et des plus fermes, aussi bien à l'antique prophétie pneumatique qui exorcisait les démons qu'à la religion médiévale inconditionnellement orthodoxe (sacerdoce institutionnel) et aux ordres mendiants; et d'autre part à certaines variétés de la religiosité sectaire médiévale comme, par exemple, l'ordre des humiliés, longtemps

soupçonné d'hétérodoxie, mais aussi à toutes les nuances du baptisme et à la piété des différentes Églises réformées, y compris la luthérienne.

Donc, une diversité extrêmement bigarrée qui prouve tout au moins que l'économie n'a jamais déterminé de façon univoque l'attitude religieuse des artisans. Quoi qu'il en soit, il ressort clairement que, à l'inverse des couches paysannes, les artisans ont une propension affirmée tant pour une religion de communauté émotionnelle que pour une religion de salut ou, finalement, pour une religion éthique et rationnelle. A ce propos, il faut souligner avec insistance que ce contraste, lui aussi, est fort loin d'impliquer un déterminisme à sens unique. C'est ce que nous montre, par exemple, l'aire d'expansion de la religion de communauté émotionnelle qu'est le baptisme. Celui-ci s'est d'abord répandu dans le plat pays de la Frise tandis qu'il a manifesté sa forme sociale et révolutionnaire en premier lieu dans une ville, à Münster.

En Occident particulièrement, la religiosité de communauté émotionnelle a été étroitement associée à la petite et moyenne bourgeoisie. Ce qui s'explique naturellement, tout d'abord, par le relâchement des liens à l'intérieur des groupes consanguins — notamment ceux du parentage — dans les villes occidentales [a]. Les citadins avaient trouvé le succédané de ces liens non seulement dans les associations professionnelles qui, en Occident comme partout, avaient une signification cultuelle et n'étaient plus simplement liées au tabou, mais encore dans des communalisations religieuses librement créées. Mais ces relations religieuses n'étaient pas exclusivement déterminées par les particularités économiques de la vie urbaine en tant que telle. Comme il est facile de s'en rendre compte, ce fut souvent l'inverse. En Chine, l'importance exclusive du culte des ancêtres et de l'exogamie de clan liait de façon durable le citadin à son clan et à son village natal. En Inde, [294] les tabous religieux de castes n'ont pas facilité la naissance, ou ont limité l'importance, de toute religiosité sotériologique, et cela aussi bien dans les agglomérations quasi urbaines qu'à la campagne. Et dans le cas de la Chine et de l'Inde, nous avons vu que ces facteurs ont été pour les villes, bien plus que pour les villages, un obstacle au développement vers une « communauté émotionnelle ».

Mais en raison de sa conduite sur le plan économique, la couche petite-bourgeoise était naturellement plus portée vers une religiosité rationnelle et éthique partout où les conditions de l'éclosion de celle-ci étaient données. Il est clair que la vie des petits bourgeois, surtout celle des artisans des villes et des petits commerçants, était moins assujettie à la nature que celle des paysans, si bien que la magie dont ces derniers dépendaient pour influencer les esprits irrationnels de la nature ne pouvait jouer le même rôle auprès des premiers. Inversement, leurs conditions d'existence économique étaient essentiellement plus rationnelles, en ce sens qu'elles étaient plus accessibles au calcul et à l'influence de ce qui est rationnel en finalité. En outre, du fait de la place qu'il occupe dans l'économie, l'artisan — et aussi le marchand,

a. Cf. ci-dessous, chapitre IX, section 8 (Éd.).

dans certaines circonstances précises — éprouve comme une évidence l'idée qu'il a intérêt à être honnête, que le travail loyal, l'engagement respecté reçoivent leur « salaire » et « méritent » une juste récompense. C'est donc là une manière éthiquement rationnelle de voir le monde, au sens d'une éthique rétributive. Comme nous le verrons, cette conception est propre à toutes les couches sociales non privilégiées. En tout cas, elle leur est infiniment plus proche qu'aux paysans. Ces derniers ne se tournent vers la croyance en une « éthique » rétributive que lorsque d'autres forces ont éliminé la magie, élimination à laquelle les artisans ont souvent participé de façon fort active. Elle leur est aussi incomparablement plus proche qu'aux guerriers ou aux magnats de la finance qui ont leurs intérêts économiques dans la guerre et les manifestations politiques du pouvoir. Ces derniers sont les moins accessibles aux éléments éthiques et rationnels de quelque religion que ce soit.

A vrai dire, dans les premiers temps où les professions ont commencé à se différencier, les artisans étaient empêtrés dans les filets de la magie. Car tout « art » particulier, sortant du commun et relativement peu répandu passait pour un charisme personnel ou, plus généralement, héréditaire, dont l'acquisition et la conservation étaient garanties par des moyens magiques. Les porteurs de ce charisme étaient séparés de la communauté des hommes ordinaires (les paysans) par des tabous, parfois des totems, et il leur était souvent interdit de posséder de la terre. De plus, ce charisme condamnait aux castes parias ces anciens peuples possesseurs de matières premières entre les mains desquels les industries étaient restées et qui offraient leur « art » d'abord comme des « perturbateurs », puis comme des individus résidant au sein d'une communauté qui les considérait étrangers; et aussi, les manipulations des artisans, c'est-à-dire leur technique, étaient figées, stéréotypées par la magie. Mais une fois que cet état de choses fut détruit (ce qui s'est produit très facilement dans les agglomérations urbaines nouvelles) un résultat s'est fait jour : les artisans ont dû penser à leur travail — et les petits commerçants à leur profit — d'une manière essentiellement plus rationnelle que le premier paysan venu. En particulier, les artisans avaient le temps et la possibilité de ruminer leurs pensées tout en travaillant — du moins dans certaines professions qui, sous nos climats, sont surtout exercées à domicile, tels les métiers du textile qui ont été en tous lieux fortement imprégnés de religiosité sectaire. Cela reste vrai, dans une certaine mesure et dans certaines circonstances, de nos jours où l'artisan utilise le métier à tisser mécanique — mais c'était absolument vrai lorsqu'on employait les métiers à tisser du passé.

Partout où des prophètes ou des réformateurs ont brisé la dépendance à l'égard des représentations purement magiques ou ritualistes, les artisans et les petits bourgeois ont été enclins à considérer la vie sous un angle éthique et religieusement rationnel, de façon il est vrai souvent fort primitive. En outre, leur spécialisation professionnelle en a fait les porteurs d'une « manière de vivre » spécifiquement unitaire. Néanmoins, les condi-

tions générales de l'existence des artisans et des petits bourgeois n'a, en aucune manière, déterminé leur religiosité de manière uniforme. Ainsi, les petits commerçants chinois, qui étaient extrêmement « calculateurs », n'ont pas été porteurs d'une religion rationnelle, pas plus d'ailleurs que les artisans chinois, du moins autant que l'on sache. En tout cas, la magie mise à part, ils adhèrent tout au plus à la doctrine bouddhique du karma.] [295] Mais dans leur cas, l'absence d'une religion éthiquement rationnelle est le fait primordial qui paraît avoir influencé, dans le sens d'une limitation, dont nous sommes toujours frappés, le rationalisme de leur technique. La simple existence d'artisans et de petits bourgeois n'a jamais suffi à engendrer une religion éthique, même du type le plus général. Nous en avons vu un exemple en Inde, où les tabous de caste associés à la croyance en la transmigration des âmes ont influencé et stéréotypé l'éthique des artisans. C'est seulement là où une religion de communauté émotionnelle a vu le jour — spécialement si celle-ci est rationnellement éthique — qu'elle a pu, naturellement, gagner facilement des adeptes, surtout dans les milieux petits bourgeois des villes et, dans certaines circonstances, influencer de façon durable le genre de vie de ces milieux. C'est d'ailleurs ce qui est effectivement arrivé.

Enfin, les couches sociales les plus négativement privilégiées sur le plan économique, esclaves et journaliers libres, n'ont pas été jusqu'à présent, dans l'histoire, les porteurs d'un type spécifique de religion. Les esclaves des communautés chrétiennes antiques faisaient partie de la petite bourgeoisie des villes. Les esclaves hellénistiques et, par exemple, les membres de la maison de Narcisse dont parle l'*Épître aux Romains* [XVI, 11] (il s'agit sans doute du célèbre affranchi [de Claude]) appartenaient — comme vraisemblablement ces derniers — aux fonctionnaires domestiques [majordomes] dont la situation était relativement bonne et indépendante, ou à la domesticité d'hommes très riches. Mais la plupart d'entre eux étaient des artisans indépendants qui payaient une redevance à leur maître et espéraient pouvoir épargner assez d'argent sur leurs gains pour acheter leur affranchissement, comme ce fut l'usage dans toute l'Antiquité et en Russie jusqu'au XIXe siècle. Enfin, certains étaient des esclaves d'État jouissant d'une bonne situation.

Nous savons par les inscriptions que la religion de Mithra comptait également de nombreux adeptes dans ces mêmes milieux. L'Apollon delphique (et certainement d'autres dieux) a fonctionné ouvertement comme une caisse d'épargne pour esclaves, recherchée à cause de son inviolabilité sacrée, si bien que les esclaves pouvaient acheter leur liberté avec ce qu'ils avaient épargné. Selon l'hypothèse séduisante de Deissmann, c'est ce qui aurait inspiré à saint Paul l'image du rachat des chrétiens, par le sang du Sauveur, et leur affranchissement de la servitude à la loi et au péché. Si cela est exact (car on peut aussi considérer comme une source possible les termes de l'Ancien Testament pour rédemption: *gā'al* ou *pādā*) on voit combien la propagande chrétienne comptait sur cette petite bour-

geoisie, parce que ambitieuse et non libre, qui suivait un mode de vie rationnel sur le plan économique. En revanche, le « matériel parlant » des plantations antiques, cette couche inférieure de la classe des esclaves, n'offrait pas un terrain favorable pour une religion de communauté émotionnelle pas plus que pour toute autre propagande religieuse.

En outre, à toutes les époques, les compagnons ont presque toujours partagé la religiosité de la petite bourgeoisie indépendante dont ils ne sont, normalement, séparés que par la période d'attente, c'est-à-dire tant qu'ils ne sont pas établis à leur compte. Il est vrai qu'ils ont montré une tendance bien plus marquée encore pour toutes les formes non officielles de la religiosité sectaire. Les sectes trouvaient un terrain des plus favorables dans les couches inférieures des travailleurs des villes aux prises avec les nécessités de la vie quotidienne, les fluctuations du prix du pain ou la recherche d'un emploi, et qui ne disposaient de rien d'autre que de l' « assistance fraternelle ». La couche des petits artisans et des compagnons dans leur ensemble était généralement représentée dans les nombreuses communautés de « pauvres gens » — communautés secrètes ou à demi tolérées, avec leur religiosité de communauté émotionnelle tantôt révolutionnaire, tantôt pacifiste et communiste ou, parfois, éthique et rationnelle, — surtout pour cette raison technique que les compagnons itinérants étaient des missionnaires tout indiqués pour les communautés émotionnelles de masse. L'expansion extraordinairement rapide du christianisme — en quelques décennies seulement, — dans les vastes territoires qui s'étendent de Rome à l'Orient, illustre suffisamment ce processus.

Dans la mesure où le prolétariat moderne adopte une position distincte à l'égard de la religion, elle est caractérisée par l'indifférence ou le refus; il en va de même d'ailleurs pour de larges couches de la bourgeoisie vraiment moderne. Pour le prolétariat moderne, le sentiment de dépendre du travail accompli est supplanté ou complété par la conscience de dépendre de facteurs purement sociaux, de conjonctures économiques et de rapports de forces [296] garantis par la loi. Toute idée de dépendre de processus naturels, cosmiques, météorologiques ou autres qui pourraient être considérés comme étant influencés par la magie ou la Providence, est éliminée, comme Sombart l'a fort bien démontré. Le rationalisme du prolétariat — de même que celui de la bourgeoisie du capitalisme hautement développé, en pleine possession de sa puissance économique, dont il est le phénomène complémentaire — ne peut pas, par conséquent, revêtir facilement un caractère religieux; en tout cas, il ne peut pas engendrer facilement une religiosité. Ici, la religion est généralement remplacée par d'autres surrogats idéologiques.

Les couches inférieures du prolétariat, instables sur le plan économique, auxquelles les conceptions rationnelles sont le plus difficilement accessibles, peuvent bien entendu devenir une proie facile pour les entreprises des missions religieuses; même chose pour les couches prolétaroïdes de la petite bourgeoisie déclinante ou souffrant d'indigence chronique et

menacée de prolétarisation. La propagande religieuse qui les touche revêt une forme magique ou bien, lorsque la magie proprement dite a été extirpée, présente un caractère qui offre des surrogats à la distribution des faveurs magico-orgiaques; on en trouve un exemple dans les orgies sotériologiques de type méthodiste telles que l'Armée du salut les organise. Sans aucun doute, sur un pareil terrain, les éléments émotionnels d'une éthique religieuse se développent plus facilement que les éléments rationnels. En tout cas, ce n'est jamais dans ces groupes sociaux qu'une religiosité éthique trouve son premier sol nourricier.

C'est seulement dans un sens très limité que l'on peut parler d'une religiosité de « classe » spécifique aux couches négativement privilégiées. Nous discuterons brièvement du *contenu* des exigences « politico-sociales » d'une religion — pour autant qu'il est fondé sur la volonté divine — lorsque nous traiterons de l'éthique et du « droit naturel ». Dans la mesure où le caractère de la religiosité en tant que telle entre en ligne de compte, il est évident, sans plus, que le besoin de « rédemption », au sens le plus large du terme, trouve un foyer dans les classes négativement privilégiées, mais, nous le verrons plus loin, ce foyer n'est pas le seul ni même le principal. Ce besoin de salut est étranger aux couches positivement privilégiées et « repues » — ceci vaut, tout au moins, pour les guerriers, les bureaucrates et la ploutocratie.

Une religion de salut peut très bien trouver son origine au sein de couches socialement privilégiées. Le charisme du prophète n'est pas lié à une classe déterminée, bien qu'il soit lié à un certain minimum de culture intellectuelle. Les prophéties spécifiquement intellectuelles prouvent suffisamment l'un et l'autre. Mais, en règle générale, une religion de salut transforme son caractère dès qu'elle atteint les cercles de laïcs qui ne cultivent pas l'intellectualisme par goût ou par profession, et elle se transforme plus encore lorsqu'elle pénètre dans les couches négativement privilégiées auxquelles l'intellectualisme est, aussi bien socialement qu'économiquement, inaccessible. Un trait fondamental de cette transformation produite par l'inévitable adaptation aux besoins des masses peut être généralement caractérisé par l'apparition d'un rédempteur *personnel*, divin ou humano-divin, porteur du salut, les relations religieuses que l'on entretient avec lui étant alors la condition du salut.

Nous avons déjà vu que la transformation de la religion cultuelle en pure magie est une forme d'adaptation de la religion aux besoins des masses. Une seconde forme typique de cette adaptation est la transformation en religion du sauveur qui est naturellement liée par toute une série de transitions à la transformation purement magique. Plus on descend l'échelle sociale, plus le besoin de sauveur prend, une fois apparu, des formes radicales. En Inde, les *kartâbhajas* — une secte vishnouïte — ont cherché sérieusement à faire éclater les tabous de caste, conception qu'ils partagent théoriquement avec bien des doctrines de salut. Ils ont institué une commensalité, tout au moins limitée, non seulement sur le plan cultuel mais aussi sur

le plan privé. C'est essentiellement une secte de petites gens qui poussent si loin la vénération anthropolâtrique de leur gourou héréditaire que leur culte en devient extrêmement exclusif. Des phénomènes analogues se retrouvent ailleurs, dans des religions qui recrutent leurs adeptes dans les couches sociales [297] les plus basses ou qui sont influencées par elles. Le transfert des doctrines de salut dans les masses fait presque toujours apparaître un sauveur personnel ou, du moins, le met au premier plan. On en trouve un exemple dans la substitution de l'idéal du Bouddha — idéal de la rédemption intellectuelle exemplaire dans le nirvâna — par l'idéal du bodhisattva, c'est-à-dire d'un sauveur descendu sur terre pour sauver ses semblables et qui renonce ainsi à sa propre entrée au nirvâna. Un autre exemple est l'apparition dans les religions populaires indiennes, en particulier dans le vishnouïsme, de la grâce rédemptrice médiatisée par l'incarnation du dieu et la victoire de cette sotériologie, avec sa grâce magique sacramentelle, aussi bien sur la rédemption aristocratique et athée des bouddhistes que sur l'antique ritualisme lié à l'éducation védique. On rencontre des manifestations de ce processus dans diverses religions sous des formes quelque peu différentes.

Les besoins religieux de la petite et moyenne bourgeoisie s'expriment partout moins sous la forme de mythes héroïques que sous celle de légendes plus émotionnelles qui tendent à susciter la ferveur et l'édification. Ceci correspond à la paix et à l'importance plus grande accordées à la vie domestique et familiale, par contraste avec les couches dirigeantes. Cette tournure bourgeoise de la religiosité est illustrée par l'apparition de la *bhakti* • dans tous les cultes indiens, piété que le dieu infuse dans le croyant, et que l'on retrouve aussi bien dans la création du personnage du bodhisattva que dans les cultes de Krishna. L'illustre également la popularité des mythes édifiants sur Dionysos enfant, sur Osiris ou sur l'Enfant Jésus; on en retrouve des variantes dans nombre d'autres mythes du même genre. L'entrée en scène de la bourgeoisie, en tant que force ayant contribué à déterminer la forme de la piété sous l'influence des moines mendiants, signifie également que l'aristocratique *theotokos* de l'art impérialiste d'un Nicola Pisano sera remplacé par la peinture de la Sainte Famille traitée en tableau de genre, substitution qui fut l'œuvre de son fils [Giovanni Pisano], de même qu'en Inde Krishna enfant est devenu l'enfant chéri des cultes populaires.

Au même titre que la magie, le mythe sotériologique — avec son dieu devenu homme ou son sauveur devenu dieu — est une conception religieuse spécifiquement populaire; par conséquent, elle a vu le jour spontanément dans les lieux les plus divers. En revanche, l'ordre éthique du cosmos, ordre impersonnel et supra-divin, ainsi que la rédemption exemplaire sont des conceptions intellectuelles étrangères aux masses et accessibles seulement à des laïcs ayant reçu une éducation éthique rationnelle. Même chose en ce qui concerne le concept d'un dieu absolument transcendant. Sauf le judaïsme et le protestantisme, toutes les religions et toutes les

éthiques religieuses sans exception ont été dans l'obligation de reprendre le culte des saints, ou celui des héros ou des dieux fonctionnels, afin de s'adapter aux besoins des masses. Ce culte, le confucianisme l'a laissé subsister auprès de lui sous la forme du panthéon taoïste. De même, une fois popularisé, le bouddhisme a toléré les divinités des pays où il s'est répandu, mais en les considérant comme subordonnées à Bouddha. Enfin, l'islam et le catholicisme ont dû, eux aussi, admettre comme étant des saints les dieux locaux, les dieux fonctionnels ou les dieux des métiers auxquels s'adressait l'authentique dévotion quotidienne des masses.

En outre, l'admission des *femmes* sur un pied d'égalité avec les homme est un élément propre à la religiosité des classes négativement privilégiées qui contraste avec les cultes aristocratiques de la noblesse guerrière. L'admission des femmes aux cultes religieux présente une extrême diversité de degrés et de nuances. Il est probable que leur participation plus ou moins active ou passive — ou bien leur exclusion — est partout fonction du degré relatif de la pacification ou de la militarisation (présente ou passée) [de la société]. D'autre part, l'existence de prêtresses, la vénération de sibylles ou de magiciennes, bref l'extrême dévotion envers des femmes particulières auxquelles on attribue des charismes ou des pouvoirs surnaturels n'implique nullement que les femmes soient les égales des hommes devant le culte. Et inversement, une égalité de principe dans les relations avec la divinité, telle qu'elle existe au sein du christianisme, dans le judaïsme et, avec une moindre cohérence, dans l'islamisme et le bouddhisme officiel, peut très bien coexister avec une monopolisation totale par les hommes de la fonction sacerdotale et du droit de participer activement aux affaires de la communauté; seuls les hommes sont reconnus posséder les qualifications nécessaires et peuvent recevoir la préparation professionnelle appropriée. C'est effectivement [298] le cas dans les religions dont nous venons de parler.

La grande réceptivité des femmes pour toutes les prophéties religieuses dont l'orientation n'est pas exclusivement politique ou militaire ressort nettement des relations sans contrainte de presque tous les prophètes avec elles, qu'il s'agisse de Bouddha, du Christ ou de Pythagore. Mais il est extrêmement rare que cette pratique se maintienne au-delà de la période primitive de la communauté, quand les manifestations pneumatiques des charismes étaient prisées comme étant le signe spécifique de l'élévation religieuse. Ensuite, avec la transformation en pratique quotidienne et la réglementation des rapports à l'intérieur de la communauté, une réaction intervient contre les manifestations pneumatiques chez les femmes, ressenties comme morbides et contraires au bon ordre. Cela apparaît déjà chez saint Paul.

De plus, toute prophétie politico-militaire — comme l'islamisme — s'adresse exclusivement aux hommes. Et, souvent, le culte d'un esprit guerrier entre directement au service de la domestication des femmes et de la mise à sac méthodique de l'économie domestique féminine par

les membres de la maison des guerriers sociétisés en des sortes de cercles militaires ou de clubs (comme chez les Duk-Duks de l'archipel indien et ailleurs, dans les épiphanies périodiques d'un noumène héroïque). Partout où domine, ou bien a dominé, l'éducation ascétique des guerriers avec sa « résurrection » du héros, la femme passe pour manquer d'une âme élevée ou héroïque, ce qui la déclasse sur le plan religieux. Il en est ainsi dans la plupart des communautés cultuelles aristocratiques ou spécifiquement militaristes.

Les femmes sont totalement exclues des cultes officiels des Chinois comme de ceux des Romains et des brahmanes. La religiosité intellectuelle des bouddhistes n'est pas, elle non plus, féministe. Même à une date aussi récente que l'époque mérovingienne, des synodes chrétiens ont pu mettre en doute l'égalité entre l'âme des femmes et celles des hommes. Par contre, en Inde, les cultes spécifiques de l'hindouisme, de même qu'en Chine une partie des sectes bouddho-taoïstes, et, en Occident, surtout le christianisme primitif, mais aussi, plus tard, les sectes pneumatiques et pacifistes de l'ouest et de l'est de l'Europe, ont pareillement tiré une grande partie du pouvoir de leur propagande du fait qu'ils accueillaient les femmes sur un pied d'égalité avec les hommes. En Grèce aussi, lors de son apparition, le culte de Dionysos a émancipé des conventions, à un degré inouï là-bas, les femmes qui participaient aux orgies. Il est vrai qu'à la longue cette liberté s'est stylisée et réglementée sur le plan artistique et cérémoniel; elle s'est donc soumise, se limitant en particulier aux processions et autres festivités des différents cultes, si bien qu'elle a fini par perdre totalement son importance pratique.

La propagande chrétienne au sein des couches petites-bourgeoises a été énormément avantagée par rapport à sa rivale la plus importante, la religion de Mithra, par le fait que ce culte, masculin à l'extrême, excluait les femmes. A cette époque de paix universelle, les fidèles de Mithra étaient contraints de chercher pour leurs femmes un ersatz [religieux] dans d'autres mystères, ceux de Cybèle par exemple. L'unité et l'universalité de la communauté religieuse de Mithra étaient ainsi détruites d'emblée au sein même de la famille, ce qui contrastait fortement avec le christianisme. On peut constater un résultat souvent analogue dans tous les cultes authentiquement intellectuels : gnostiques, manichéens et autres du même genre, même si cela ne découle pas nécessairement de leur principe.

Toutes les religions qui enseignent l' « amour fraternel » ou l' « amour des ennemis » ne sont nullement parvenues à asseoir leur autorité grâce à l'influence des femmes ou à leur caractère féministe; en tout cas cela ne s'est absolument pas produit pour la religiosité indienne de l'*ahimsâ*. D'ordinaire, l'influence féminine ne fait seulement qu'accroître le côté émotionnel et hystérique de la religiosité. Ainsi en Inde. Toutefois, il n'est certainement pas indifférent que, d'habitude, les religions de salut glorifient les qualités non militaires et antimilitaristes, ce qui doit être proche des [préoccupations des] couches négativement privilégiées et des femmes.

On peut considérer sous un angle plus général l'importance que revêt la religion de salut pour les couches aux privilèges politiques et économiques négatifs, par opposition à celles dont les privilèges sont positifs. Lorsque nous discuterons des « ordres » [*Stand*] et des « classes », nous reparlerons du sentiment de leur « rang et dignité » propre aux strates (non sacerdotales) dotées des plus hauts privilèges, à la noblesse en particulier. Ce sentiment de leur « excellence » repose — et ne peut pas ne pas reposer, par la nature même des choses — sur la conscience qu'elles ont [299] de la « perfection » de leur style de vie, considéré comme expression de leur « être » qualitatif ne renvoyant à rien d'autre qui lui soit supérieur. Par contre, le sentiment de leur dignité qu'ont les membres des couches négativement privilégiées repose sur une « promesse » qui leur a été garantie, liée à une « fonction », une « mission », une « vocation » à eux assignées. Ils comblent la lacune entre ce qu'ils sont et ce qu'ils ne peuvent pas prétendre « être » soit en se référant à la dignité de ce qu'ils seront un jour, de ce qu'ils sont « appelés à être par vocation » dans une vie future, ici-bas ou dans l'autre monde, soit, considéré du point de vue de la Providence, et le plus souvent simultanément avec ce que nous venons de dire, par ce qu'ils « signifient » et « réalisent » [en ce monde]. La soif d'une dignité qui ne leur est pas échue en partage — le monde et eux-mêmes étant ce qu'ils sont — produit cette conception d'où est issue l'idée rationaliste d'une « Providence », d'une signification devant une instance divine possédant une hiérarchie « du rang et du mérite » différente [de celle qui règne en ce monde].

Considéré dans ses rapports avec l'extérieur, c'est-à-dire avec les autres couches sociales, cet état d'esprit met en lumière certains contrastes caractéristiques dans ce que les religions peuvent « fournir » aux différentes couches sociales. Tout besoin de salut étant l'expression d'une sorte de « détresse », l'oppression économique ou sociale se trouve à l'origine des croyances en la rédemption; sans en être la source exclusive elle est, par nature, l'une des plus efficaces. Toutes choses égales d'ailleurs, les couches aux privilèges économiques et sociaux positifs n'éprouvent pour ainsi dire pas, d'elles-mêmes, ce besoin de salut. Elles assignent plutôt à la religion le rôle premier de « légitimer » leur propre situation sociale et leur propre façon de vivre. Ce phénomène universel plonge ses racines dans des constellations psychologiques des plus générales. Lorsqu'un homme heureux compare sa position à celle d'un autre qui est malheureux, il ne se contente pas de constater simplement sa chance, mais il veut avoir, par surcroît, le « droit » à son bonheur, c'est-à-dire avoir conscience qu'il l'a « mérité », par opposition avec l'infortuné qui, d'une manière ou d'une autre, a, lui aussi, mérité sa malchance. Notre expérience quotidienne nous montre ce besoin de confort intérieur qui se satisfait en légitimant le bonheur, que celui-ci concerne le destin politique, les différences de situation économique, la santé physique, le succès dans la compétition amoureuse, ou quoi que ce soit d'autre. Dans la mesure où elles lui demandent quelque

chose, c'est la « légitimation » dans ce sens psychologique que les couches aux privilèges positifs requièrent de la religion.

Pourtant, toutes les couches aux privilèges positifs n'éprouvent pas ce besoin au même degré. En fait, les héros guerriers considèrent les dieux comme des êtres auxquels l'envie n'est pas étrangère. Solon et l'antique sagesse juive sont d'accord sur les dangers que présentent les situations élevées. Le héros revendique sa place au-dessus du commun en dépit des dieux, non pas à cause d'eux, et souvent contre eux. L'épopée homérique et une partie de l'antique épopée indienne sont, sur ce point, en opposition caractéristique tant avec les chroniques bureaucratiques de la Chine qu'avec les chroniques sacerdotales juives, lesquelles soulignent avec force que la « légitimité » du bonheur est la récompense des qualités agréables à Dieu.

D'autre part, selon une conception universellement répandue, il existe une corrélation entre le malheur de l'individu et la colère et l'envie des démons et des dieux. Comme presque toutes les religions populaires, le judaïsme antique — de même que la religion moderne de la Chine — considère que les infirmités physiques sont le signe du péché (magique ou moral) de qui en est affligé, ou même de ses ancêtres. Autre exemple de cette façon de voir : les infirmes ou les individus frappés par les coups du destin ne peuvent se montrer dans les sacrifices en commun des associations politiques parce qu'ils sont accablés par la colère de la divinité et ne peuvent paraître devant elle au milieu des heureux qui lui sont agréables. Ainsi, dans presque toutes les religions éthiques propres aux couches dotées de privilèges positifs et aux prêtres qui les servent, la situation sociale de l'individu, positivement ou négativement privilégié, passe, d'une manière ou d'une autre pour être méritée. Seules varient les formes de la légitimation de la bonne fortune.

La situation des [individus] négativement privilégiés est diamétralement opposée. Leur besoin spécifique est d'être délivrés de la souffrance. Ils n'éprouvent pas toujours ce besoin de salut sous une forme religieuse — le prolétariat moderne en fournit un exemple — [300] et leur besoin de rédemption religieuse, là où il existe, peut s'engager dans des voies très différentes. Surtout, il peut se conjuguer de diverses manières avec le besoin d'une juste « compensation » qui rétribue les bonnes œuvres de l'individu et compense l'injustice dont il est victime. La forme de la croyance des masses la plus répandue sur terre (à côté de la magie et liée à elle), c'est l'attente et l'espérance d'une rétribution plus ou moins « calculable ». Les prophéties religieuses — qui, pour leur part, rejetaient tout au moins les formes mécaniques de cette croyance — ont été sans cesse réinterprétées dans ce sens au fur et à mesure qu'elles se sont popularisées et sont devenues pratique quotidienne. Mais le genre et le degré des espérances de rétribution et de salut ont eu des effets des plus divers selon le genre des attentes éveillées par la promesse religieuse, et ce, précisément, lorsque ces espérances ont été projetées de la vie terrestre de l'individu dans un avenir

situé au-delà de son existence présente. Les formes que le judaïsme a prises durant l'exil et après l'exil fournissent un important exemple de ce que signifie le contenu des promesses religieuses.

Dès la période de l'exil, les juifs étaient devenus effectivement un *peuple paria;* ils le devinrent formellement après la destruction du Temple. Au sens où nous l'employons ici, ce terme ne coïncide pas plus avec la situation particulière des castes de parias dans l'Inde que, par exemple, la notion de « justice de cadi » n'est identique aux principes réels selon lesquels la cadi rend la justice. Par *peuple paria* nous entendons désigner un groupe dépourvu d'organisation [*Verband*] politique autonome, s'associant en une communauté héréditaire spéciale; il est caractérisé, d'une part, par la prohibition originairement magique, tabouée et rituelle de l'exogamie et de la commensalité avec les groupes extérieurs et, d'autre part, par des privilèges négatifs, tant sur le plan politique que social, qui se conjuguent avec un comportement économique de nature particulière et d'une grande portée. Les castes de l'Inde, qui sont dotées de privilèges négatifs, avec leur spécialisation professionnelle, leur ségrégation du monde extérieur garantie par le tabou, et les obligations religieuses héréditaires de leur comportement sont, relativement, les plus proches des juifs, car pour elles aussi des espérances de salut sont associées à leur position paria. On constate les mêmes effets spécifiques d'une religiosité paria aussi bien dans les castes indiennes que chez les juifs : plus la situation où se trouve plongé un peuple paria est oppressante, plus la religiosité paria enchaîne étroitement à elle, entre eux et à leur position de parias ceux qui en relèvent, et plus les espérances de salut qui se rattachent à l'accomplissement des devoirs religieux ordonnés par la divinité se font puissantes.

Le lien qui unissait Yahvé à son peuple est devenu d'autant plus indestructible que le mépris et les persécutions sanglantes pesaient plus lourdement sur les juifs. Un contraste évident nous est offert par l'attitude des chrétiens d'Orient qui, sous les Omeyyades, ont afflué dans les rangs de la religion privilégiée de l'islam en si grand nombre que les pouvoirs politiques ont dû rendre les conversions plus difficiles dans l'intérêt économique des couches privilégiées, comparée à celle des juifs pour lesquels les nombreuses conversions en masse effectuées sous la contrainte sont demeurées vaines bien qu'elles eussent procuré les privilèges des couches dirigeantes. Pour les castes de l'Inde comme pour les juifs, l'unique voie de salut était d'accomplir les commandements religieux particuliers au peuple paria, commandements auxquels personne ne pouvait se soustraire sans craindre pour lui-même un mauvais sort et sans mettre en danger les chances d'avenir de ses descendants. Mais la différence entre la religiosité juive et celle des castes indiennes réside dans le genre des espérances de salut. De l'accomplissement des devoirs religieux qui lui incombent, l'Indien attend l'amélioration de ses chances personnelles de renaissance, donc l'ascension ou la réincarnation de son âme dans une caste plus élevée. En revanche, le juif voit dans cet accomplissement la participation de

ses descendants à un royaume messianique qui rachètera toute la communauté paria de sa position paria et élèvera ses membres à une position de maîtres du monde. Car, en promettant que tous les peuples de la terre emprunteront aux juifs sans que ces derniers aient à emprunter à personne, Yahvé n'avait pas en vue l'accomplissement de sa promesse sous la forme de la petite usure du prêt sur gage du ghetto, mais la position d'une bourgeoisie citadine puissante, typique pour l'Antiquité, [301] dont les débiteurs et les esclaves pour dettes habiteraient les villages et les petites villes de province qu'elle tiendrait sous sa coupe. De même que le juif travaille au profit de ses propres descendants qui constituent pour lui, dans un rapport compris sous l'angle animiste, son « immortalité terrestre », l'Indien travaille pour un être humain futur qui n'a de rapport avec lui qu'en admettant l'hypothèse de la doctrine animiste de la transmigration, c'est-à-dire l'incarnation future de son âme. Mais en face de la conception de l'Indien, pour qui l'organisation sociale du monde en castes et la situation de sa propre caste sont pour toujours intangibles, et qui veut améliorer son âme, sans perspective d'avenir, à l'intérieur de la même hiérarchie, le juif attend, à l'inverse, son salut personnel d'un renversement de la hiérarchie sociale existante en faveur de son peuple paria. Car son peuple a été appelé et élu par Dieu non pour une position de paria, mais pour une position de prestige.

Partant de là, un élément d'une importance extrême, le *ressentiment*, se développe sur le terrain de la religion éthique de salut des juifs — élément sur lequel Nietzsche, le premier, a attiré l'attention, — que l'on ne retrouve dans aucune des religions de castes, magiques et animistes. Tel que l'entend Nietzsche, il s'agit d'un phénomène concomitant de l'éthique religieuse des couches négativement privilégiées qui, en prenant directement le contrepied de l'ancienne croyance, se consolent de l'inégale répartition des sorts terrestres en disant qu'elle repose sur le péché et l'injustice de ceux qui sont dotés de privilèges positifs et que, tôt ou tard, cette injustice attirera sur eux la vengeance divine. Sous la forme de cette théodicée des couches aux privilèges négatifs, le moralisme sert alors de moyen pour légitimer une soif de vengeance, consciente ou inconsciente. Ceci est d'abord lié à la « religion rétributive ». Dès qu'existe la conception religieuse d'une rétribution, la « douleur » comme telle peut précisément revêtir la coloration de quelque chose de purement précieux sur le plan religieux, car la douleur apporte avec elle de puissantes espérances de rétribution.

Certaines méthodes ascétiques d'une part, des prédispositions spécifiques à la névrose d'autre part, peuvent prêter main-forte à cette conception. Toutefois, la religion de la douleur n'acquiert le caractère spécifique du ressentiment que sous des conditions très précises. Par exemple, on ne le rencontre ni chez les Indiens ni chez les bouddhistes, pour qui la douleur est méritée par l'individu qu'elle afflige. Il en va autrement chez les juifs.

La religiosité des *Psaumes* déborde du besoin de vengeance. Cette même

odeur de vengeance se retrouve dans les remaniements auxquels les prêtres ont soumis l'antique tradition israélite. Dans leur majeure partie, les *Psaumes* renferment de façon flagrante la satisfaction moraliste et la légitimation — franche, ou dissimulée à grand-peine — du besoin de vengeance d'un peuple paria (peu importe que les éléments en question n'aient été introduits qu'après coup dans une version plus ancienne d'où ils étaient absents). Dans les *Psaumes*, ce besoin de vengeance peut prendre deux formes : ou bien [le croyant] reproche à Dieu son propre malheur en dépit de son obéissance aux commandements divins, alors que la conduite impie des païens leur apporte fierté et bonheur, bien qu'ils se moquent des promesses et de la puissance de Dieu; ou bien encore le croyant reconnaît humblement ses propres péchés et prie Dieu de renoncer enfin à sa colère et de rendre sa grâce au peuple qui, en définitive, est quand même le seul à être le sien. A ces deux formes s'associe l'espérance que la vengeance de Dieu sera finalement apaisée et qu'un jour il punira ses ennemis et en fera des escabeaux pour les pieds d'Israël (comme l'historiographie des prêtres l'a assigné à l'ennemi cananéen) aussi longtemps que le peuple n'excitera pas la colère divine par sa désobéissance, sinon il mériterait alors son abaissement au-dessous des païens. Il se peut que, comme le veulent les commentateurs modernes, certains des psaumes expriment la colère personnelle de pieux pharisiens contre les persécutions d'Alexandre Jannée; toutefois, le fait qu'ils aient été sélectionnés et conservés en définit le caractère; en tout cas, les autres psaumes réagissent ouvertement contre la position de paria du peuple juif.

Dans aucune autre religion au monde on ne trouve un dieu universel [possédé] de la soif inouïe de vengeance de Yahvé. On peut reconnaître, presque à coup sûr, la valeur historique des faits mentionnés dans le remaniement de l'histoire par les prêtres à ceci que l'événement en question — par exemple la bataille de Megiddo — *ne* s'accorde *pas* avec cette théodicée de la rétribution [302] et de la vengeance. Ainsi, la religion des juifs est devenue une religion rétributive *κατ'ἐξοχήν*. Les vertus ordonnées par Dieu sont pratiquées à cause de l'espoir d'une rétribution. Et cet espoir est avant tout collectif : le peuple entier doit vivre cette élévation, c'est le seul moyen pour que l'individu, lui aussi, puisse reconquérir son honneur. Depuis toujours, évidemment, la théodicée de la destinée personnelle s'est développée à côté de la théodicée collective : elles se sont entremêlées. C'est surtout le *Livre de Job*, œuvre de couches totalement différentes, c'est-à-dire non populaires, qui en répercute la problématique et qui prélude à l'idée puritaine de prédestination en renonçant à trouver une solution au problème et [en mettant en avant] la soumission à la souveraineté absolue de Dieu sur ses créatures. L'idée de prédestination aurait pu éclore dès que le pathétique des peines éternelles de l'enfer ordonnées par Dieu est venu s'ajouter [aux idées précédentes]. Mais justement ce n'est pas alors que cette idée a vu le jour et, comme on le sait, le *Livre de Job*, ainsi que ses conséquences, que l'auteur avait envisagées, est resté

presque totalement incompris tant était inébranlable, dans la religiosité des juifs, l'idée collective de rétribution.

Pour le juif pieux, l'espérance de vengeance est inévitablement liée au moralisme de la Loi, car elle imprègne presque tous les écrits sacrés de l'exil et de la période postexilique. Durant deux mille cinq cents ans, cette espérance s'est entretenue dans presque toutes les célébrations du culte d'un peuple attaché, consciemment ou non, à ces deux liens indestructibles : la ségrégation, religieusement sanctifiée, d'avec les autres peuples, et les promesses divines relatives au monde d'ici-bas. Néanmoins, comme le Messie se faisait attendre, cette espérance a cédé du terrain dans la conscience religieuse de la couche intellectuelle, en faveur de la valeur accordée à un rapport intérieur avec Dieu, ou au profit d'une confiance douce et recueillie en la bonté divine en tant que telle, alliées l'une et l'autre à une disposition pacifique envers le monde entier. C'est ce qui est arrivé, en particulier, chaque fois que la condition sociale des communautés émotionnelles condamnées à une impuissance politique totale devenait, en quelque sorte, tolérable, tandis qu'à d'autres époques, comme par exemple lors des persécutions consécutives aux croisades, l'espoir de rétribution se réembrasait, soit en un cri de vengeance élevé vers Dieu, aussi poignant que stérile, soit en une prière afin que l'âme des juifs « devienne poussière » devant les ennemis qui les maudissent, mais en prenant garde de recourir aux mauvaises paroles et aux actes méchants. Les juifs se bornaient alors à accomplir en silence les commandements divins et à ouvrir leur cœur à Dieu. Ce serait gravement déformer les faits que de vouloir trouver dans le ressentiment l'élément décisif de la religiosité juive, étant donné ses grandes variations historiques, mais il ne faut pas non plus en sous-estimer l'influence sur les caractéristiques fondamentales de cette religiosité. Si on la compare aux autres religions de salut, on constate que le ressentiment en constitue un des traits spécifiques; il ne joue un rôle aussi frappant dans aucune autre religion des couches négativement privilégiées.

Bien entendu, la théodicée des [individus] négativement privilégiés, quelle que soit la forme qu'elle revête, est une composante de toute religion de salut qui recrute ses adeptes surtout dans ces milieux. Le développement de l'éthique sacerdotale est allée à sa rencontre partout où elle est devenue un élément constituant d'une religion de communauté émotionnelle qui se trouve particulièrement à l'aise dans les couches aux privilèges négatifs. L'absence presque complète de pareille théodicée de même que le manque quasi total de toute éthique religieuse sociale et révolutionnaire, dans la religiosité des Indiens pieux et des bouddhistes asiatiques, s'expliquent par la théodicée de la réincarnation, pour laquelle le système des castes est éternel et absolument juste. En effet, les vertus et les péchés d'une vie antérieure déterminent la naissance d'un individu dans telle caste ou telle autre, et sa conduite dans la vie présente déterminera à son tour les chances d'une amélioration de son sort dans une réincarnation future.

On ne trouve donc là nulle trace de ce conflit flagrant, vécu par le juif, entre les revendications sociales fondées sur les promesses divines et l'état dans lequel il se trouvait. Cette situation faisait vivre le juif dans une tension perpétuelle entre sa position de classe et son attente permanente, son espoir stérile qui anéantissait sa sérénité. Sa critique religieuse des païens impies, à laquelle ces derniers répondaient par une moquerie impitoyable, se renversa en un souci de sa fidélité à la Loi, souci toujours en éveil et souvent amer parce que toujours menacé par une autocritique intime. A cela s'est ajouté chez lui [303] une méditation casuistique, à laquelle il s'était entraîné toute sa vie, des devoirs religieux de ses coreligionnaires, car la grâce ultime de Yahvé dépendait de leur fidèle observance de la Loi. Un mélange de découragement en face du sens à accorder à ce monde futile, de soumission aux châtiments divins, d'anxiété à l'idée de pouvoir blesser Dieu par le péché d'orgueil, et enfin de correction pointilleuse et angoissée en matière de rituel et de morale apparaît de façon caractéristique dans certains produits de l'époque postexilique. Tout ceci contraignait le juif à une lutte désespérée, non plus pour obtenir la considération des autres, mais pour gagner le respect de soi-même et le sentiment de dignité personnelle. Ce sentiment de dignité pouvait devenir de plus en plus précaire et menacer de naufrage tout le sens de la conduite personnelle si, en définitive, l'accomplissement des promesses de Yahvé devait être, à chaque instant, le critère de la valeur de chacun devant Dieu.

En fait, le succès dans ses affaires [*Erwerb*] a été de plus en plus considéré par le juif du ghetto comme la preuve tangible de la grâce personnelle de Dieu. Toutefois, il ne s'y ajoutait pas l'idée de « confirmation » [*Bewährung*] dans une « profession » [*Beruf*] voulue par Dieu, au sens où l'entend l'ascétisme intramondain. Car la bénédiction divine est moins liée chez le juif que chez le puritain à une méthode de vie systématique, ascétique et rationnelle, considérée comme l'unique source possible de la *certitudo salutis*. Non seulement l'éthique sexuelle du judaïsme est restée directement naturaliste et anti-ascétique, mais son éthique économique est, elle aussi, demeurée fortement traditionaliste. Elle est caractérisée par une valorisation ingénue de la richesse — ce qui est étranger à tout ascétisme, — mais encore toute la sanctification par les œuvres repose sur des assises ritualistes; en outre, celle-ci se combine souvent avec le contenu émotionnel d'une religiosité de la foi [*Glaubensreligiosität*]. Comme pour toutes les éthiques de l'Antiquité, il est évident que les déterminations traditionalistes ne s'appliquent dans toute leur ampleur que dans les relations entre coreligionnaires et non dans celles avec l'extérieur. Mais, somme toute, les promesses de Yahvé ont, en réalité, fait se dégager à l'intérieur du judaïsme un fort arôme de moralisme du ressentiment.

Ce serait toutefois une grande erreur de penser que le besoin de salut, la théodicée ou la religion de communauté émotionnelle en général n'aient pu croître que parmi les couches aux privilèges négatifs, ou même de les considérer comme des produits du ressentiment pour voir en eux l'aboutis-

sement d'une « révolte des esclaves dans la morale ». Ce ne serait même pas exact en ce qui concerne le christianisme primitif, bien qu'il adresse justement ses promesses, avec l'énergie la plus grande, aux « pauvres » en esprit et en biens matériels. On peut observer facilement les conséquences immédiates de la prophétie de Jésus dans les résultats qui ont pu découler de la dévalorisation et de l'éclatement de la loi rituelle (visant volontairement à la séparation d'avec le monde extérieur) et, par voie de conséquence, la dissolution qui en est dérivée du lien de la religion avec la position des fidèles en tant que peuple paria, renfermé sur lui-même comme en une caste. Certes, la prophétie du christianisme primitif renferme des traits spécifiques de « rétribution », au sens d'une compensation future des destinées [personnelles] (des plus nettes dans la légende de Lazare) et de la vengeance (qui est l'affaire de Dieu). Ici aussi, le royaume de Dieu est un royaume terrestre et, à l'origine, le royaume particulier destiné ouvertement aux juifs (ou, tout au moins, il l'est en premier lieu) qui, depuis toujours, croient au vrai Dieu. Mais les nouvelles promesses religieuses du christianisme ont, précisément, éliminé le ressentiment aigu et spécifique du peuple paria.

Les dangers que la richesse présente pour les chances de salut ne sont nullement motivés par l'ascétisme et ne peuvent absolument pas l'être par le ressentiment, du moins si l'on en croit les éléments de la prédication du Christ qui nous ont été transmis. On en trouve la preuve dans les témoignages de la tradition sur les relations du Christ, non seulement avec des publicains (dans la Palestine d'alors, c'étaient, pour la plupart, de petits usuriers), mais aussi avec de riches notables. En outre, l'indifférence au monde due à la force massive de l'attente eschatologique était bien trop grande. Ainsi, lorsque le jeune homme riche veut devenir « parfait », c'est-à-dire un *disciple*, il doit se séparer inconditionnellement du « monde ». Mais il est dit que tout est possible à Dieu, même le salut du riche qui n'arrive pas à se séparer de ses biens; toutefois, pour ce dernier, les voies seront plus difficiles. Les « instincts prolétariens » sont étrangers à Jésus, le prophète de l'amour acosmique, qui apporte [304] aux pauvres en esprit et en biens matériels la bonne nouvelle de la venue immédiate du royaume de Dieu, et de leur libération des forces du mal. Ces instincts sont tout aussi étrangers à Bouddha, par exemple, pour qui le divorce absolu d'avec le monde est la condition *sine qua non* du salut.

Rien ne montre aussi clairement la signification limitée du « ressentiment », et le caractère douteux d'une utilisation trop générale du schéma du « refoulement » que l'erreur commise par Nietzsche en voulant appliquer son schéma à l'exemple tout à fait impropre du bouddhisme. Le bouddhisme est aux antipodes de toute espèce de moralisme de ressentiment. Bien plus, il est la doctrine de salut d'une couche d'intellectuels recrutés presque entièrement, à l'origine, dans les castes privilégiées, celle des guerriers en particulier, qui enveloppent, fièrement et aristocratiquement, dans le même mépris les illusions de la vie d'ici-bas et celles de la vie de l'au-delà. Aussi fondamentalement qu'il puisse en différer par le contenu, on peut à la

rigueur, comparer l'origine sociale du bouddhisme à celle des doctrines hellénistiques de salut, surtout aux doctrines des néoplatoniciens, ou encore à celles des manichéens ou des gnostiques. Le *bhikshu** bouddhiste accorde volontiers le monde entier, y compris la résurrection au paradis, à quiconque ne veut pas du salut dans le nirvâna.

L'exemple du bouddhisme montre nettement que le besoin de salut et la religiosité éthique ont encore une autre source que la situation sociale de ceux qui ont des privilèges négatifs et que le rationalisme de la bourgeoisie déterminé par les conditions pratiques de l'existence. Cette source, c'est l'intellectualisme en tant que tel, en particulier les besoins métaphysiques de l'esprit [humain] qui médite sur les problèmes éthiques et religieux sans y être contraint par une nécessité matérielle, mais poussé par sa propre nécessité intérieure à saisir le monde comme un cosmos *doté de sens*, et à prendre position par rapport à lui.

La destinée des religions a été conditionnée dans une mesure extraordinaire par les voies où l'intellectualisme s'est engagé à leur propos, et par les relations variées qu'il a entretenues avec le clergé et les pouvoirs politiques. Ces relations ont été conditionnées à leur tour par l'origine de ces couches qui étaient, à un degré spécifique, porteuses de l'intellectualisme. Au début, ce fut le clergé lui-même qui en fut le porteur, en particulier partout où il était devenu une corporation de lettrés du fait du caractère des textes sacrés, qui rendait nécessaire de les interpréter et d'enseigner leur contenu ainsi que la façon correcte de les appliquer. Chose qui ne s'est pas produite dans les États-cités de l'Antiquité, notamment en Phénicie, en Grèce et à Rome d'une part, ni dans l'éthique de la Chine d'autre part. En conséquence, chez ces peuples, la pensée théologique proprement dite, dont le développement était fort modeste (Hésiode), est entièrement tombée aux mains des non-prêtres, ainsi que toute la pensée métaphysique et éthique.

C'est l'inverse qui s'est produit en Inde, en Égypte, en Babylonie, dans le zoroastrisme, l'islamisme, le christianisme primitif et médiéval et aussi, pour ce qui est de la théologie, dans le christianisme moderne. Les clergés ont su largement monopoliser le développement de la métaphysique et de l'éthique religieuses. On le constate dans la religion de l'Égypte, dans celle de Zarathoustra et, pour certaines périodes, dans le christianisme primitif, ainsi que dans le brahmanisme de l'époque védique (donc avant l'apparition des ascètes laïcs et de la philosophie des *Upanishads*). De même pour le clergé juif, mais à un degré moindre, à cause de la forte poussée de la prophétie laïque, et de façon pareillement limitée pour le clergé islamique, partiellement infiltré de spéculation soufite. Dans toutes les branches du bouddhisme, dans l'islamisme et surtout dans le christianisme primitif et médiéval on voit, à côté des prêtres, ou à leur place, des moines ou des groupes orientés vers le monachisme s'occuper non seulement de la pensée théologique et éthique, mais encore de toute la pensée métaphysique ainsi que de portions considérables de la pensée scientifique en général, et aussi

de la production des belles-lettres. Le fait que les chantres aient appartenu aux personnages les plus importants du culte a déterminé l'introduction dans les Védas de la poésie épique, lyrique, satirique de l'Inde; de la poésie prophétique d'Israël dans la Bible; même chose pour la parenté psychologique de l'émotion mystique et spirituelle avec l'émotion poétique qui, [305] en Orient et en Occident, a conditionné le rôle des mystiques dans la poésie lyrique.

Néanmoins, ce n'est pas la littérature ni le caractère qu'elle présente qui nous importent ici, mais le sceau que les traits distinctifs des couches intellectuelles ont imprimé à la religion qu'elles influençaient. Car l'influence du clergé en tant que tel a été d'intensité très diverse : elle dépendait des couches non cléricales que les prêtres trouvaient en face d'eux et aussi de leur propre puissance. L'influence cléricale a probablement atteint son expansion la plus forte dans la phase tardive de la religion de Zarathoustra. Même chose pour les religions d'Égypte et de Babylonie. Le judaïsme de la période deutéronomique et du temps de l'exil est fortement imprégné de prophétisme, mais il n'en conserve pas moins une empreinte intensément sacerdotale. Dans le judaïsme tardif, c'est le rabbin et non le prêtre qui est le personnage prépondérant. A la fin de l'Antiquité et dans le haut Moyen Âge, la religion chrétienne présente une profonde empreinte sacerdotale (et à côté de celle-ci une empreinte monacale) qu'elle retrouvera lors de la contre-réforme. L'influence pastorale s'est fait intensément sentir dans le luthéranisme et le premier calvinisme. Pour sa part, l'hindouisme a été façonné et influencé à un point extraordinaire par les brahmanes, du moins dans ses composantes institutionnelles et sociales. Ceci vaut tout particulièrement pour le système des castes qui est apparu partout où les brahmanes ont influé; finalement, la hiérarchie sociale des castes a été partout conditionnée par le rang assigné à chaque caste par les brahmanes. Le monachisme a influencé, de point en point, toutes les variétés du bouddhisme, surtout le lamaïsme; de même, mais à un degré moindre, pour de larges couches du christianisme oriental.

Mais ce qui nous intéresse à présent, ce sont d'abord les relations entre l'intelligentsia sacerdotale et l'intelligentsia non sacerdotale, particulièrement celle des laïcs — à côté de celle des moines, — puis les rapports entre les strates intellectuelles et les religiosités ainsi que la place qu'elles occupent au sein des communautés religieuses. Il nous faut avant tout établir un fait d'importance fondamentale : à savoir que toutes les grandes doctrines religieuses de l'Asie ont été créées par des intellectuels. Les doctrines de salut du bouddhisme, du jaïnisme et toutes les doctrines apparentées ont eu pour agents des intellectuels patriciens ayant reçu une formation védique (même si celle-ci n'était pas toujours rigoureusement celle de spécialistes) qui, en Inde, faisait partie de l'éducation aristocratique. Ces intellectuels appartenaient surtout à la noblesse kshatriya qui se sentait en opposition avec celle des brahmanes. En Chine, les agents du confucéisme, à commencer par son fondateur lui-même, et Lao-tseu, qui passe officiellement pour le

fondateur du moisme, étaient aussi bien des fonctionnaires ayant reçu une éducation classique et littéraire que des philosophes ayant la formation correspondante.

Presque tous les courants principaux de la philosophie grecque trouvent leur pendant en Chine comme en Inde, mais, il est vrai, sous une forme souvent profondément modifiée. En Chine, le confucéisme en tant qu'éthique officielle, est entièrement porté par la couche des candidats aux fonctions publiques, qui ont reçu une éducation classique et littéraire, tandis que le taoïsme est devenu une entreprise populaire de magie pratique. Les grandes réformes de l'hindouisme ont été menées à bien par des intellectuels aristocratiques de formation brahmanique, bien que l'organisation des communautés émotionnelles soit en partie tombée entre les mains de membres de castes inférieures. Sur ce dernier point, les choses ont donc suivi en Inde un cours différent de celui de la réforme de l'Église dans le nord de l'Europe qui, elle aussi, a été opérée par des hommes ayant reçu une formation professionnelle sacerdotale; un cours différent aussi de celui de la contre-réforme catholique qui a d'abord trouvé ses soutiens chez des jésuites rompus à la dialectique comme Salmeron et Laynez. Les mouvements de réforme de l'Inde ont également suivi un processus différent de ce qui s'est produit dans l'islamisme. La réinterprétation de la doctrine islamique par al-Ghazâlî combinait mystique et orthodoxie; la direction du mouvement est restée en partie entre les mains de la hiérarchie officielle et, en partie, entre celles d'une nouvelle aristocratie de fonctionnaires dotés d'une formation théologique. De même, au Proche-Orient, les doctrines de salut du manichéisme et de la gnose sont toutes deux des religions spécifiquement intellectuelles, aussi bien en ce qui concerne leurs fondateurs, leurs agents essentiels que le caractère de leur doctrine.

Dans tous les cas dont nous venons de faire état, malgré toutes les différences que présentent entre elles les religions en question, les couches intellectuelles étaient d'un niveau social relativement fort élevé et elles avaient reçu une formation philosophique correspondant, par exemple, à celles des écoles philosophiques grecques, ou au type érudit de l'éducation monastique [306] ou encore à l'éducation humaniste et séculière des universités de la fin du Moyen Âge. C'étaient là les agents qui ont soutenu et diffusé les éthiques ou les religions de salut dont nous venons de parler. Dans une situation religieuse donnée, les couches intellectuelles pouvaient former une entreprise d'éducation du genre de l'Académie platonicienne et des écoles philosophiques grecques analogues. A l'instar de celles-ci, elles ne prenaient aucune position officielle par rapport à la pratique religieuse existante qu'elles réinterprétaient, ou même qu'elles [illegible] plutôt qu'elles ne s'y soustrayaient ouvertement. De leur côté, les représentants officiels du culte (les fonctionnaires [illegible] du culte en Chine, les brahmanes en Inde) [illegible] des intellectuels tantôt comme orthodoxes, tantôt [illegible] les doctrines matérialistes en Chine, la philo-

sophie dualiste sânkhya en Inde). Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de ces mouvements orientés surtout sur l'aspect scientifique et qui n'avaient qu'un rapport indirect avec la religiosité pratique. Nous nous occuperons, au contraire, des mouvements intellectuels dont nous avons parlé plus haut et qui diffèrent de ces derniers en ce qu'ils sont particulièrement dirigés vers la création d'une éthique religieuse. Dans l'Antiquité, nous trouvons leurs parallèles les plus proches chez les pythagoriciens et les néoplatoniciens. Ces mouvements d'intellectuels, ou bien ont pris naissance exclusivement au sein de couches sociales privilégiées, ou bien ont été dirigés, ou principalement influencés par des membres de celles-ci.

D'ordinaire, les strates socialement privilégiées d'un peuple ont développé une religiosité de salut, avec ténacité, lorsqu'elles ont été démilitarisées et dépossédées des possibilités de l'activité politique ou qu'elles ont perdu tout intérêt pour celle-ci. Par conséquent, la religiosité de salut apparaît, de façon typique, quand les strates dominantes — nobles ou bourgeoises — ou bien ont été dépolitisées par un pouvoir unitaire bureaucratico-militaire, ou bien se sont retirées d'elles-mêmes de la politique pour une raison quelconque, ou encore quand leur formation intellectuelle, poussée à ses ultimes conséquences intellectuelles et psychologiques, a pris pour elles une importance bien plus grande que leur activité pratique dans le monde d'ici-bas. Non point, pourtant, que ces religiosités ne soient apparues qu'ensuite. Au contraire, les conceptions intellectuelles en question ont pu se développer comme conséquences d'une réflexion radicale dans des temps socialement et politiquement agités. Mais à l'origine ces dispositions d'esprit sont demeurées, pour ainsi dire, souterraines pour ne devenir prépondérantes qu'après un processus de dépolitisation chez les intellectuels.

L'éthique d'un corps puissant de fonctionnaires — le confucéisme — rejetait toute doctrine de salut. De leur côté, bouddhisme et jaïnisme — ces antithèses absolues de l'adaptation au monde propre au confucéisme — étaient l'expression tangible d'une attitude intellectuelle radicalement antipolitique, pacifiste et de refus du monde. Toutefois, nous ignorons si la clientèle de ces deux religions — elle fut, à certains moments, considérable — a été accrue par des événements contemporains qui auraient eu pour effet de dépolitiser leurs adeptes. En Inde, avant Alexandre, la multitude des minuscules États des petits princes, avec leur manque total de passion politique (et, en regard de cette poussière d'États, l'imposante unité du brahmanisme qui, à l'époque, gagnait partout du terrain) était, en soi, de nature à inciter les cercles cultivés de la noblesse à chercher leurs intérêts en dehors de la politique. La renonciation au monde (conforme aux prescriptions) du brahmane qui se fait *vânaprastha* [homme des bois], et à l'arpent pour ses vieux jours [*Altenteil*], la vénération qui en est résultée, ont trouvé une postérité dans le développement d'ascètes non-brahmanes *(sramanas)* • — à moins qu'inversement le renoncement recommandé au brahmane qui « a vu le fils de son fils » ne soit le plus récent des deux phénomènes et

ne soit lui-même une transposition. En tout cas les *sramanas*, en tant que possesseurs de charismes ascétiques, ont bientôt dépassé le sacerdoce officiel dans l'appréciation populaire. En Inde, l'apolitisme monastique des aristocrates a été endémique sous cette forme depuis des temps très anciens, c'est-à-dire longtemps avant l'apparition des doctrines philosophiques et apostoliques de salut.

Les religions de salut du Proche-Orient, qu'elles soient du type mystagogique ou prophétique, ont eu des intellectuels laïcs pour agents; il en va de même pour les doctrines de salut orientales ou hellénistiques, d'un type tantôt plus philosophique, [307] tantôt plus religieux. Dans la mesure où elles comprennent, en général, des couches socialement privilégiées, elles résultent, presque sans exception, de l'éloignement des strates cultivées de l'influence et de l'activité politiques — que cet éloignement soit volontaire ou forcé. C'est seulement avec le mandéisme que la religion babylonienne a accompli son tournant vers la religiosité de salut, et en y mêlant des composantes de provenance extérieure à Babylone. Elle a d'abord réalisé la religiosité des intellectuels du Proche-Orient en participant au culte de Mitra et à d'autres cultes sotériologiques, puis dans la gnose et le manichéisme. Ici également cela s'est produit après que tout intérêt politique se fut éteint dans la couche cultivée. En Grèce, il y a probablement toujours eu une religiosité de salut dans les couches intellectuelles, même avant l'apparition des sectes pythagoriciennes, mais elle n'a jamais dominé les couches qui disposaient du pouvoir politique. Le succès de la propagande des cultes de salut et des doctrines philosophiques de salut, dans les milieux laïcs aristocratiques de l'hellénisme tardif et de la romanité, va de pair avec le fait que ces couches ont été définitivement écartées de l'activité politique. Et le prétendu intérêt « religieux », quelque peu bavard, de nos intellectuels allemands d'aujourd'hui est en corrélation intime avec les déceptions politiques qui ont déterminé leur désintérêt pour la politique.

En général, l'ardent désir de rédemption qui s'élève des classes privilégiées est caractérisé par la disposition pour la mystique de l' « illumination », (que nous analyserons plus loin) liée à une appréciation spécifiquement intellectualiste du salut. Il en résulte une dépréciation considérable de ce qui est naturel, physique, sensuel, considéré, d'après l'expérience psychologique, comme une tentation de se détourner de la voie spécifique du salut. L'accroissement, le raffinement extrême de la sexualité et, en même temps, le refoulement de la sexualité normale au profit d'exutoires de remplacement [*Ersatz-Abreaktion*] devaient aussi jouer un rôle conditionné par la façon de vivre de gens qui n'étaient rien d'autre que des intellectuels (ce rôle, la psychopathologie moderne n'est pas encore parvenue à le formuler clairement). Certains phénomènes, notamment les mystères gnostiques — ces sublimes ersatz masturbatoires des orgies des paysans, — nous en apportent la confirmation. Ces préconditions purement psychologiques d'une irrationalisation du religieux s'entrecroisent avec le besoin rationaliste naturel à l'intellectualisme de concevoir le monde comme un

cosmos doté de sens. On en trouve quelques produits typiques dans la doctrine indienne du karma (dont nous allons bientôt parler) et ses variantes bouddhistes; chez les juifs, dans le *Livre de Job*, présumé provenir de cercles intellectuels; dans des façons analogues de poser les problèmes que présentent la littérature égyptienne, la spéculation gnostique et le dualisme manichéen.

Il arrive qu'une religion (ou une éthique) de salut d'origine intellectualiste devienne par la suite une religion de masse. Dans ce cas, au sein de la religion officielle qui s'est popularisée et transformée en une magie sotériologique adaptée aux besoins des non-intellectuels, on voit, en général, éclore un ésotérisme ou une éthique aristocratique d'ordre [*Stand*] destinés à satisfaire les besoins des individus rompus à la discipline intellectuelle. Ainsi, à côté de l'éthique confucéenne d'ordre [*Stand*] de la bureaucratie, étrangère à toute doctrine de salut, la magie taoïste et la grâce sacramentelle et rituelle bouddhiste continuent leur existence, pétrifiées dans la religion populaire et méprisées par ceux qui ont reçu une éducation classique. Même chose en ce qui concerne l'éthique de salut de l'ordre [*Stand*] des moines bouddhistes à côté de laquelle subsistent la magie et l'idolâtrie des laïcs, ainsi que le maintien de la magie tabouiste parallèlement à l'évolution nouvelle de la religiosité du sauveur dans l'hindouisme. En d'autres cas encore, par exemple dans la gnose et les cultes apparentés, la religiosité des intellectuels adopte la forme de la mystagogie avec une hiérarchie des initiations auxquelles le « croyant » non illuminé ne peut prétendre accéder.

Le salut que cherche l'intellectuel est toujours fondé sur une « nécessité [ou détresse] intérieure »; c'est pourquoi il est, d'une part, plus étranger à la vie et, d'autre part, plus enclin à s'appuyer sur des principes, plus systématique que dans le cas du salut propre aux couches non privilégiées reposant sur une « nécessité [ou détresse] extérieure ». L'intellectuel cherche par des voies diverses, dont la casuistique [308] s'étend à l'infini, à conférer de bout en bout un « sens » à sa façon de vivre, il cherche l' « unité » avec lui-même, avec les autres hommes et avec le cosmos. C'est lui, l'intellectuel, qui conçoit le « monde » comme un problème de « sens ». Du fait que l'intellectualisme repousse la croyance à la magie, les processus de ce monde se « désenchantent », perdent leur sens magique, ils « sont » et « se passent » seulement, mais ils ne « signifient » plus rien. D'où un accroissement pressant de l'exigence pour que le monde et la « façon de vivre » ne fassent qu'un tout soumis à un ordre ayant une « signification ».

Les conflits entre ce postulat, les réalités du monde tel qu'il est organisé, et les possibilités offertes à la façon de vivre dans le monde, conditionnent la fuite hors du monde caractéristique des intellectuels. Celle-ci peut être une fuite dans la solitude absolue, ou bien, sous une forme plus moderne, une fuite dans une « nature » restée à l'abri du contact des institutions des hommes (Rousseau). Ou encore ce peut être un romantisme qui fuit le monde en fuyant vers le « peuple » que les conventions humaines n'ont pas contaminé (les *narodnitschestvo* russes). Cette fuite peut se faire

aussi plus contemplative ou plus ascétiquement active, elle peut être plus encline à chercher le salut personnel ou plus portée vers une transformation du monde collective, éthique et révolutionnaire. Toutes ces tendances, également accessibles à l'intellectualisme apolitique, peuvent aussi apparaître sous forme de doctrines religieuses de salut et, à l'occasion, cela s'est effectivement produit. Le caractère de fuite hors du monde de la religiosité des intellectuels trouve, ici aussi, l'une de ses racines.

Mais l'intellectualisme philosophique, dont les porte-parole appartiennent à des classes relativement bien pourvues en avantages sociaux et économiques — comme la noblesse apolitique ou les rentiers, les fonctionnaires, les prébendiers de toute espèce : prêtres, moines, professeurs d'université, etc., — n'est pas le seul type d'intellectualisme à avoir de l'importance sur le plan religieux et, souvent, il n'est pas le plus influent. A côté de lui, on rencontre un intellectualisme prolétaroïde qui, partout, est lié à l'intellectualisme aristocratique par des transitions insensibles et n'en diffère que par la direction typique qu'il adopte. Les agents de l'intellectualisme prolétaroïde vivent aux confins du minimum vital, ce sont les petits fonctionnaires et les petits prébendiers de tous les temps, qui sont munis d'une éducation considérée, le plus souvent, comme inférieure; les scribes, qui n'appartenaient pas aux couches privilégiées en des temps où l'écriture était une profession particulière; les maîtres d'écoles élémentaires de toute espèce, les ménestrels, lecteurs, conteurs, récitants et autres membres de professions libérales prolétaroïdes du même genre. Mais surtout, l'intelligentsia autodidacte des couches négativement privilégiées dont les exemples classiques sont, de nos jours, en Europe orientale, l'intelligentsia prolétaroïde du paysannat russe et, en Europe occidentale, l'intelligentsia socialiste et anarchiste du prolétariat. En font aussi partie, bien que l'arrière-plan soit totalement différent, la fameuse érudition biblique des paysans hollandais que l'on pouvait encore constater au XIXe siècle et, en Angleterre au XVIIe siècle, celle des puritains petits-bourgeois; il en va de même pour les compagnons artisans qui, de tout temps et dans tous les pays, se sont passionnés pour les questions religieuses. Mentionnons ici, de nouveau, l'exemple classique de la piété juive : pharisiens, hassidim et, en général, la masse des juifs pieux qui étudient quotidiennement la Loi.

Dans la mesure où il s'agit ici d'un intellectualisme « paria » — comme chez tous les petits prébendiers prolétaroïdes, les paysans russes, les gens plus ou moins « nomades », — l'intensité de celui-ci découle du fait que les strates qui sont en dehors ou au bas de la hiérarchie sociale sont, d'une certaine façon, au point archimédique des conventions sociales, tant en ce qui concerne l'ordre extérieur que les opinions courantes. Ces couches ne sont donc pas liées par les conventions sociales pour ce qui est du « sens » à attribuer au cosmos, et l'intense passion éthique et religieuse dont elles sont capables n'est pas freinée par des considérations matérielles. Dans la mesure où elles appartiennent aux classes moyennes, comme les couches petites-bourgeoises qui sont autodidactes en matière de religion, leur besoin

religieux prend d'ordinaire soit une direction éthique rigoriste, soit une direction occultiste. L'intellectualisme des compagnons artisans se trouve à mi-chemin entre les deux et prend sa signification en qualifiant les compagnons itinérants pour une activité missionnaire.

[309] En Asie orientale et en Inde, autant que l'on sache, l'intellectualisme paria et celui des petits bourgeois sont, l'un et l'autre, pratiquement inexistants parce que l'on ne trouve pas là-bas le sentiment communautaire d'une bourgeoisie urbaine indispensable à l'éclosion du second et, en outre, parce que la condition préalable de ces deux intellectualismes, à savoir l'émancipation de la magie, fait complètement défaut. En fait, même les *gâthâs* issues des castes inférieures tirent surtout leur forme de religiosité [de l'enseignement] des brahmanes. En Chine, il n'existe pas d'intellectualisme indépendant, non officiel, en face de l'éducation confucéenne. Le confucéisme est donc l'éthique de l' « homme aristocratique », du « gentleman » (comme Dvořak a correctement traduit le terme). C'est explicitement une éthique de classe sociale [*Stand*] ou, plus exactement, un système de règles de savoir-vivre propre à une élite ayant reçu une éducation classique. Autant que l'on sache, même chose dans l'Orient antique et en Égypte; l'intellectualisme des scribes, dans la mesure où il a conduit à des réflexions éthiques et religieuses, appartient totalement au type de l'intellectualisme parfois apolitique, mais toujours aristocratique et opposé aux gens du commun. Il en va autrement pour les israélites.

L'auteur du *Livre de Job* suppose, lui aussi, que les classes patriciennes sont les agents de l'intellectualisme religieux. La sagesse des *Proverbes* (et des œuvres apparentées) montre déjà dans sa forme qu'elle a été teintée par l'internationalisation des contacts entre couches supérieures cultivées et apolitiques, internationalisation qui s'est produite en Orient après Alexandre. Une partie des *Proverbes* est attribuée à un roi non juif et, en général, la littérature estampillée du nom de « Salomon » présente les marques d'une culture internationale. Quand [dans l'*Ecclésiastique* XXXVIII, 25-39] le Siracide souligne la sagesse des pères en face de l'hellénisation, il démontre l'existence de cette tendance. Et, comme Bousset l'a fait ressortir à juste titre, le « docteur de la loi » de ce temps-là est, d'après Jésus Sirach, le gentleman cultivé qui a voyagé au loin. Ainsi que Meinhold l'a montré, un trait expressément opposé au vulgaire, comparable à ce qu'on trouve chez les Grecs, parcourt l'*Ecclésiastique* de bout en bout : comment le paysan, le forgeron, le potier pourraient-ils posséder la « sagesse » celle-ci ne pouvant être atteinte que si l'on dispose de loisirs pour s'adonner à la réflexion et à l'étude? On dit qu'Esdras est le « premier docteur de la Loi », mais, d'une part, la position influente des hommes intéressés par les choses purement religieuses, qui se rassemblaient autour des prophètes, les idéologues sans lesquels le *Deutéronome* n'aurait pas pu être imposé, est fort ancienne, et, d'autre part, la position dominante de ces docteurs de la Loi (presque équivalente, pratiquement, à celle du mufti de l'islam), qui comprenaient l'hébreu et interprétaient les commandements de Dieu, a été

acquise à une date nettement plus récente que l'époque d'Esdras, créateur officiel de la théocratie qui avait reçu ses pouvoirs du roi des Perses.

Cependant, les docteurs de la Loi n'ont pas toujours eu le même rang social, leur situation a subi des modifications. Sous le règne des Macchabées, la piété était, au fond, une sagesse pratique plutôt sobre, assez comparable à la doctrine de la xénophilie, et on la considérait comme identique à l'« éducation ». L'éducation *(musar, παιδεία)*, c'était cette voie qui menait à la vertu et qui, comme chez les Grecs, pouvait être enseignée. Bien entendu, même à cette époque, les intellectuels pieux se sentaient, à l'instar de la plupart des psalmistes, en opposition aiguë avec les riches et les superbes chez lesquels la fidélité à la Loi se trouvait rarement. Les uns et les autres appartenaient pourtant à des classes sociales équivalentes. Par contre, au temps d'Hérode, le sentiment oppressant et la tension croissante provoqués par l'impossibilité de se soustraire à la domination étrangère ont fait que les écoles où étaient formés les docteurs de la Loi ont donné naissance à une couche prolétaroïde d'interprètes de la Loi. Conseillers pastoraux, prédicateurs, maîtres dans les synagogues, siégeant même au sanhédrin, ces interprètes ont influencé dans le sens des *perushim (pharisaioi)* la piété populaire des juifs étroitement fidèles à la Loi et attachés à leur communauté émotionnelle *(chaberim)*. Plus tard, à l'époque talmudique, ce genre d'entreprise [*Betrieb*] est passé aux mains du rabbinat, qui fut comme le corps des fonctionnaires de la communauté. Par opposition avec le rabbinat, cette couche prolétaroïde a déclenché une énorme extension des intellectualismes paria et petit-bourgeois, sans équivalent chez aucun autre peuple. La diffusion de la calligraphie ainsi que l'enseignement systématique d'une façon de penser casuistique dans des sortes d'« écoles primaires générales » passaient déjà, aux yeux de Philon, pour la particularité spécifique des juifs. L'influence de cette couche a d'abord eu comme résultat de remplacer, [310] pour la bourgeoisie urbaine juive, l'activité des prophètes par le culte de la fidélité à la Loi et l'étude de celle-ci dans l'Écriture.

Cette couche populaire d'intellectuels juifs, à qui toute religion de mystères est complètement étrangère, occupait un rang social nettement inférieur à celui des philosophes et des mystagogues dans la société hellénistique du Proche-Orient. Mais, d'autre part, il est indubitable qu'un intellectualisme s'était déjà répandu à travers les diverses couches sociales du Proche-Orient hellénistique avant l'époque chrétienne et, par l'allégorie et la spéculation, cet intellectualisme avait fait naître dans les différents cultes sacramentels de salut et dans les initiations [*Weihe*] des dogmes analogues à ceux des orphiques qui, eux aussi, appartenaient probablement, pour la plupart, aux strates moyennes de la société. Dans la diaspora, ces mystères et ces spéculations étaient certainement bien connus — et abhorrés — d'un docteur de la Loi tel que Paul, car au temps de Pompée le culte de Mithra était répandu en Cilicie en tant que religion de pirates — peu importe que, pour Tarse, l'épigraphie n'en apporte la preuve expresse que pour l'époque postchrétienne. Toutefois, il est vraisemblable que des espérances sotériologiques

d'espèce et d'origine différentes circulaient côte à côte à l'intérieur du judaïsme, surtout en province. Sinon, l'idée d'un roi des pauvres gens faisant son entrée sur un âne n'aurait pu apparaître, dès le temps des prophètes, parallèlement à celle d'un futur roi du peuple juif restauré dans sa puissance, pas plus d'ailleurs que n'aurait pu être conçue l'idée du « fils de l'homme » (produit linguistique évident de la grammaire sémitique). Mais un intellectualisme — qu'il soit aristocratique ou paria — participe toujours, d'une façon ou d'une autre, de toutes les sotériologies complexes qui développent des abstractions, ouvrent des perspectives cosmiques et dépassent les mythes purement orientés sur les processus naturels ou la simple prédiction d'un bon roi futur qui attend déjà, caché en quelque lieu.

Cette catégorie de docteurs de la Loi et l'intellectualisme petit-bourgeois qu'elle cultivait sont passés du judaïsme dans le christianisme primitif. Paul était un artisan comme l'étaient, à ce qu'il semble, beaucoup de scribes du judaïsme tardif — fait qui contraste fortement avec la sagesse anti-plébéienne de la période de l'*Ecclésiastique*. Paul était un représentant remarquable de ce type [d'homme] (mais il recèle en lui d'autres éléments qui lui sont plus particuliers). Quoi qu'il en soit, sa « gnose » a pu servir plus tard de point d'appui au marcionisme, bien qu'elle ait été fort éloignée de ce que l'intellectualisme spéculatif de l'Orient hellénistique comprenait par ce terme. L'élément d'intellectualisme qui se trouve dans l'affirmation orgueilleuse que seuls ceux qui sont appelés par Dieu comprennent le sens des paraboles du maître, s'exprime aussi fortement chez Paul lorsqu'il affirme avec orgueil que la vraie connaissance est « un scandale pour les juifs et une stupidité pour les Grecs ». Son dualisme de la « chair » et de l'« esprit », bien que provenant d'une autre conception, s'apparente aussi à l'attitude de la sotériologie typiquement intellectuelle envers la sensualité. Il paraît y avoir là une connaissance quelque peu superficielle de la philosophie grecque. Surtout, la conversion de Paul n'a pas été seulement une vision — au sens de perception hallucinatoire, — mais encore la vision intérieure, simultanée et pragmatique du destin personnel du Ressuscité, qu'il rattache aux conceptions générales, qu'il connaît bien, des doctrines orientales du sauveur avec leur culte pragmatique, dans lesquelles s'insèrent à présent, pour lui, les promesses de la prophétie juive.

L'argumentation des *Épîtres* de saint Paul constitue le type suprême de la dialectique de l'intellectualisme petit-bourgeois. On est surpris par le degré d'« imagination logique » immédiate qu'un texte comme l'*Épître aux Romains* suppose dans les couches auxquelles elle s'adresse. Et, bien entendu, il est absolument certain que ce qui a été réellement reçu à l'époque, ce n'est pas sa doctrine de la justification, mais sa conception des rapports entre la *pneuma* et la communauté émotionnelle et la manière dont il concevait l'adaptation relative aux faits de la vie quotidienne du milieu environnant. Mais la fureur des juifs de la diaspora, auxquels la méthode dialectique de Paul apparaissait nécessairement comme un abus indigne de son éducation de docteur de la Loi, ne fait que montrer [311] combien sa méthode cor-

respondait au type de cet intellectualisme petit-bourgeois. Ce genre d'intellectualisme a continué à se faire sentir dans la position charismatique des « maîtres » *(διδάσκαλοι)* dans les communautés du christianisme primitif (jusqu'à l'époque de la *didaché*); et Harnack voit dans l'*Épître aux Hébreux* un spécimen de sa méthode d'interprétation. Cet intellectualisme a disparu au fur et à mesure que le développement graduel du monopole des évêques et des anciens [*Presbyter*], dans la direction spirituelle de la communauté, a cédé la place à l'intellectualisme des apologistes, puis aux Pères de l'Église et aux dogmatistes qui, pour la plupart, appartenaient au clergé et avaient reçu une éducation hellénistique, ainsi qu'aux empereurs qui cultivaient un dilettantisme théologique. Finalement, en Orient, les moines, qui se recrutaient dans les couches les plus basses et non hellénistiques, prirent la haute main après la victoire dans la querelle de l'iconoclasme. Cette sorte de dialectique formaliste commune à tous ces milieux et liée à l'idéal d'autodéification à demi intellectualiste, à demi primitif et magique n'a pu être extirpée de l'Église orientale.

Mais l'élément décisif pour le destin du christianisme primitif fut le fait qu'il a été une doctrine de salut qui prenait position *contre* l'intellectualisme, tant par son origine, ses porteurs typiques, que par le contenu de sa conduite religieuse que ses adeptes considéraient comme déterminant. Peu importe que cette doctrine de salut ait pu avoir certains points de son mythe sotériologique en commun avec le schéma général de ce genre de mythes au Proche-Orient (peut-être en transformant franchement certains éléments empruntés), et que Paul ait repris à son compte la méthode des docteurs juifs de la Loi : elle ne s'en est pas moins posée dès le début, avec une lucidité et une cohérence extrêmes, en adversaire de l'intellectualisme. Le christianisme primitif a pris position à la fois contre l'érudition ritualiste et juridique des docteurs de la Loi juive et contre la sotériologie de l'aristocratie intellectuelle de la gnose, et, en outre, contre la philosophie antique.

Les caractéristiques distinctives du christianisme étaient le rejet de la dégradation gnostique du « croyant », l'affirmation que les chrétiens exemplaires sont les « pauvres en esprit » — ceux qui ont la grâce pneumatique — et non pas les « savants »; il enseigne que le chemin qui mène à la rédemption ne passe pas par le savoir scolaire de la Loi ou des fondements cosmiques et psychologiques de la vie et de la souffrance, ni par la connaissance des conditions de la vie en ce monde ou celle de la signification secrète des rites ou, encore, celle du destin futur de l'âme dans l'au-delà. Tout ceci joint au fait qu'une partie assez considérable de l'histoire interne de l'Église primitive, y compris la formation des dogmes, représente l'affirmation de soi-même du christianisme en face de l'intellectualisme sous toutes ses formes.

Si l'on voulait caractériser d'un mot les types représentatifs des couches qui ont porté et propagé ce que l'on appelle les religions universelles, on pourrait dire que dans le confucéisme c'est le bureaucrate qui organise le monde, dans l'hindouisme le mage qui ordonne le monde, dans le boud-

dhisme le moine mendiant qui erre à travers le monde, dans l'islamisme le guerrier qui subjugue le monde, dans le judaïsme le marchand ambulant, dans le christianisme le compagnon itinérant. Ce ne sont pas leurs professions que ces gens représentent, ni leurs « intérêts de classe » matériels, mais ils sont plutôt les agents idéologiques de telle éthique ou de telle doctrine de salut qui s'allie le plus facilement à leur position sociale.

En dehors de ses écoles officielles de droit et de théologie et de la floraison temporaire d'un intérêt pour les sciences, l'islamisme n'aurait pu expérimenter une irruption de l'intellectualisme qui ait été dans le caractère de sa propre religiosité qu'au moment de l'infiltration du soufisme. Mais son orientation n'allait pas dans ce sens. Au vrai, les tendances rationalistes manquent totalement à la piété derviche populaire. Dans l'islamisme, seules des sectes hétérodoxes isolées ont eu un caractère spécifiquement intellectuel, bien que, à l'occasion, elles aient été très influentes. Par ailleurs, comme le christianisme médiéval, l'islamisme a fait éclore dans ses écoles supérieures les amorces d'une scolastique.

Nous ne pouvons nous étendre ici sur les rapports entre l'intellectualisme et la religion dans le christianisme médiéval. En tout cas, la profonde influence sociale de la religion n'a pas été orientée par des forces intellectuelles. La grande influence du rationalisme des moines se situe dans le domaine des contenus de civilisation et ne pourrait être tirée au clair que par une comparaison [312] entre les monachismes de l'Occident, du Proche-Orient et de l'Asie; nous l'établirons brièvement plus loin. Car le caractère de l'influence civilisatrice de l'Église d'Occident réside principalement dans la particularité de son monachisme. Le Moyen Âge n'a pas connu (dans une mesure sensible) d'intellectualisme religieux des laïcs — que celui-ci ait revêtu un caractère petit-bourgeois ou paria, — mais on le rencontre de façon occasionnelle à l'intérieur des sectes. Néanmoins, le rôle des couches supérieures cultivées n'a pas été mince dans le développement de l'Église. Les couches cultivées impérialistes des époques carolingienne, ottonienne et salienne ont agi dans le sens d'une organisation de la civilisation impériale et théocratique, de même que les moines ossipiens * dans la Russie du XVIe siècle. Mais surtout le mouvement de réforme grégorien et la lutte de la papauté pour le pouvoir ont été soutenus par l'idéologie d'une élite intellectuelle qui fit front commun avec la bourgeoisie naissante contre le pouvoir féodal. Avec l'expansion de l'éducation universitaire et l'ambition qu'avait la papauté de monopoliser — pour des fins fiscales ou simplement pour les patronner — la nomination aux bénéfices et prébendes qui constituaient le support économique de cette couche, le groupe des gens intéressés par ces prébendes, groupe qui prenait de l'extension, se détacha de la papauté pour se tourner d'abord vers ce qui était essentiellement un intérêt économique et nationaliste de monopole. Mais ensuite, après le schisme, ces gens-là se sont aussi détachés idéologiquement du pouvoir papal pour devenir les « porte-parole » du mouvement de réforme conciliaire et de l'humanisme.

Notre propos n'est pas de faire la sociologie des humanistes; pourtant

celle-ci ne manquerait pas d'intérêt, surtout si l'on considère le revirement qui a transformé l'éducation chevaleresque et religieuse en une éducation courtoise qui accordait un rôle au mécénat, et si l'on tient compte des conséquences qui en ont découlé. Ce sont surtout des motifs idéologiques qui ont déterminé le comportement ambigu des humanistes au moment du schisme. Dans la mesure où ceux-ci n'ont pas contribué à la formation des Églises de la réforme et de la contre-réforme (ils y ont joué un rôle des plus importants pour les organiser et les systématiser, de même que dans les écoles et le développement des doctrines, sans que ce rôle ait été, nulle part, prépondérant), ils se sont faits au contraire les agents d'une religiosité spécifique (au vrai, de toute une série de types religieux particuliers) sans que leur influence ait eu un retentissement durable. De par leur niveau de vie, les humanistes avaient reçu une éducation classique, d'où leur tournure d'esprit hostile au vulgaire comme aux sectes. Ils abhorraient les querelles sans fin et surtout la démagogie des prêtres et des prédicateurs; leurs dispositions étaient tout à fait érastiennes ou iréniques et, par cela même, ils étaient condamnés à une perte d'influence qui est allée croissant.

A côté d'un scepticisme intelligent et de « lumières » rationalistes, on trouve une délicate religiosité sentimentale chez les humanistes, en particulier dans le milieu anglican; ou bien un moralisme sévère et souvent ascétique, comme à Port-Royal; ou encore un mysticisme individualiste, comme dans les premiers temps en Allemagne, et aussi en Italie. Cependant, même si elle n'a pas été franchement violente, leur lutte avec le pouvoir et les intérêts économiques a été naturellement menée [par l'adversaire] avec des moyens démagogiques auxquels les milieux humanistes n'étaient pas de taille à répondre. Il est évident que tout au moins celles des Églises qui voulaient mettre à leur service les strates dirigeantes et surtout les universités, ont eu besoin de polémistes dotés d'une éducation classique, c'est-à-dire théologique, aussi bien que de prédicateurs ayant reçu la même formation. Dans le luthéranisme, la combinaison de l'éducation et de l'activité religieuse s'est très vite essentiellement cantonnée dans la théologie professionnelle; c'était là le résultat de son alliance avec le pouvoir des princes.

En revanche, l'*Hudibras* de Butler raillait encore les cercles puritains pour leur ostensible érudition philosophique. Cependant, ce n'est pas l'intellectualisme aristocratique qui a donné leur force de résistance indomptable aux puritains ni surtout aux sectes baptistes. mais bien plutôt l'intellectualisme plébéien et, occasionnellement, paria (car, à ses débuts, le baptisme a été un mouvement soutenu et propagé par des compagnons itinérants ou des apôtres). Chez les protestants, il n'existait pas de couche intellectuelle distincte ayant un mode de vie particulier, mais après une brève période d'activité missionnaire due à des prédicateurs ambulants, c'est la classe moyenne elle-même [313] qui a été imprégnée par l'intellectualisme. L'étendue et la profondeur extraordinaires de la connaissance de la Bible, et l'intérêt pour les controverses dogmatiques les plus abstruses et les plus subtiles, tels qu'on les rencontre au XVIIe siècle dans les cercles puritains et

jusque dans les milieux paysans, ont créé un intellectualisme religieux de masse qui, depuis, n'a jamais eu d'équivalent et n'est comparable qu'au judaïsme tardif et à l'intellectualisme religieux de masse des communautés missionnaires pauliniennes. Par contraste avec la situation en Hollande, dans certaines régions d'Écosse et dans les colonies d'Amérique du Nord, cet intellectualisme a bientôt dépéri de nouveau, du moins en Angleterre, après que les sphères du pouvoir et les chances [de conquérir celui-ci] eurent été éprouvées et parurent établies. Depuis cette époque, l'intellectualisme anglo-saxon a conservé son cachet particulier, notamment dans sa déférence traditionnelle envers une religiosité déiste et éclairée, baignée dans une tiédeur indéfinie mais jamais anticléricale; nous ne nous étendrons pas sur ce sujet. Mais ce cachet déterminé par l'attitude traditionnelle et les intérêts moralisateurs d'une bourgeoisie politiquement puissante, donc par un intellectualisme religieux plébéien, présente le contraste le plus profond avec le développement, dans les pays latins, d'une éducation aristocratique et courtoise radicalement anticléricale ou absolument indifférente à l'Église.

Ces deux courants d'intellectualisme ont eu finalement pour même résultat de s'opposer à la métaphysique. C'est en cela qu'ils contrastent avec l'éducation *allemande* aristocratique, conditionnée par des situations très concrètes et, seulement dans une très faible mesure (essentiellement négative), par des situations de nature sociologique; l'éducation allemande, non politique plutôt qu'apolitique ou antipolitique, s'est orientée sur la métaphysique mais fort peu sur des besoins spécifiquement religieux et, moins encore, sur des besoins de « salut ». D'autre part, ce qui s'est passé en Allemagne contraste avec l'intellectualisme des pays anglo-saxons où, depuis l'époque puritaine, les formes les plus sérieuses de la religiosité n'avaient pas le caractère d'institutions autoritaires, mais celui de sectes. En Allemagne, en effet, les intellectualismes plébéien et paria ont pris une tournure analogue à celle qu'ils ont prise dans les pays latins, à savoir — cela s'est encore affirmé lors de la naissance de la foi socialiste avec son eschatologie économique — une tournure de plus en plus radicalement antireligieuse.

Seulement, ces sectes antireligieuses ont à leur disposition une couche d'intellectuels déclassés capables d'être les agents (du moins temporaires) d'une foi de type religieux en l'eschatologie socialiste. Plus les individus qui sont intéressés économiquement prennent eux-mêmes en main la représentation de leurs intérêts, plus cet élément « cultivé » passe au second plan, et son recul s'achèvera avec la déception qui suivra inévitablement la glorification quasi superstitieuse de la « science » considérée comme génératrice possible ou, du moins, comme prophétesse de la révolution, violente ou pacifique, au sens d'une rédemption de la domination de classe. Et l'unique variété de socialisme qui, en Europe occidentale, puisse prétendre être le réel équivalent d'une foi religieuse, le syndicalisme, tombera par la suite facilement dans la situation de devenir à cet égard un sport romantique pour ceux qui n'ont pas d'intérêts économiques.

L'intelligentsia russe a été le dernier grand mouvement d'intellectuels qui ait été soutenu par une foi — foi non pas homogène mais qui présentait pourtant des vues communes sur des points importants; dans cette mesure, ce fut donc un mouvement de type religieux. Les intellectuels des classes supérieures, de la noblesse, les universitaires se sont trouvés marcher côte à côte avec l'intellectualisme plébéien dont les porte-parole étaient les petits fonctionnaires prolétaroïdes hautement exercés au maniement des idées sociales et qui manifestaient des intérêts culturels universels. Ceci vaut particulièrement pour le corps administratif autonome (ce que l'on a appelé le « troisième élément » [tiers état]), les journalistes, les maîtres d'école primaire, les apôtres révolutionnaires, et pour une intelligentsia paysanne issue des conditions sociales russes. Dans les années 70 du siècle dernier, cela avait donné naissance à ce que l'on a appelé le populisme *(narodnitschestvo)*, mouvement orienté vers le droit naturel et, surtout, vers un communisme agraire. Au cours des années 90, le populisme est entré en conflit aigu avec la dogmatique marxiste; d'autre part, il a subi divers amalgames, d'abord avec une religiosité slavophile et romantique, puis [314] en tentant de s'allier, par des liens assez obscurs d'ailleurs, à une religiosité mystique, voire illuministe. Enfin, l'influence de Dostoïevski et de Tolstoï a amené certaines couches relativement larges de l'intelligentsia à adopter un mode de vie personnel ascétique et acosmique. L'avenir dira comment ce mouvement de l'intelligentsia, fortement imprégné par les intellectuels prolétaroïdes juifs prêts à tous les sacrifices, pourra survivre à l'effondrement de la Révolution russe (1906).

En Europe occidentale, depuis le XVIIe siècle, les strates éclairées [*aufklärerisch*] ont créé des communautés émotionnelles unitariennes, déistes, ou même des communautés syncrétistes, athées, et des Églises non conformistes, aussi bien dans l'aire de la civilisation anglo-saxonne que, récemment, dans le domaine français. Parfois, des conceptions bouddhistes (ou tenues pour telles) ont joué un rôle dans ce processus. En Allemagne, ces couches éclairées ont trouvé, à la longue, un terrain favorable à peu près dans les mêmes cercles que la franc-maçonnerie, c'est-à-dire chez des individus sans intérêts économiques, en particulier auprès des professeurs d'université, parmi les idéologues déclassés et dans des couches cultivées isolées, à demi ou entièrement prolétariennes. D'autre part, les lumières [*Aufklärung*] hindouiste *(brahmasamaj)* et persane en Inde sont un produit du contact avec la civilisation européenne.

Dans le passé, l'importance de pareils mouvements pour la civilisation était plus grande que de nos jours. Aujourd'hui, plusieurs facteurs concourent à rendre des plus problématiques les chances pour que voie le jour une religion de communauté émotionnelle vraiment sérieuse et qui aurait pour agents des intellectuels. Ces facteurs sont les suivants : les strates privilégiées ont intérêt à maintenir la religion existante en tant que moyen de domestication [des masses]; elles éprouvent le besoin de conserver les distances [sociales] et ont en horreur toute activité visant à éclairer les masses, activité

dont le résultat est de réduire leur prestige à néant; elles ne croient pas — et cette incrédulité est fondée — qu'aux confessions de foi traditionnelles dont la teneur continue d'être quelque peu réinterprétée par chacun (10 % par les orthodoxes, 90 % par les « libéraux ») puisse être substituée une nouvelle confession réellement acceptée *à la lettre* par de larges couches; et surtout elles manifestent une indifférence méprisante à l'égard des problèmes religieux et de ceux de l'Église dont, finalement, les formalités fort peu gênantes peuvent être accomplies sans coûter aucun sacrifice car chacun sait que ce sont de simples formalités, auxquelles il faut se soumettre parce qu'elles sont exigées par les gardiens de l'orthodoxie et par les conventions de classe [*Stand*], et aussi parce que l'État les exige de ceux qui veulent faire carrière.

Mais le besoin des intellectuels, que ceux-ci soient littéraires, universitaires-aristocratiques ou intellectuels de café, de ne pas négliger les sentiments « religieux » dans leur inventaire des sources de sensations et de sujets de discussion, le besoin des écrivains de composer des livres sur ces problèmes intéressants et le besoin encore plus efficace d'éditeurs astucieux de vendre de pareils livres, tous ces éléments conjugués peuvent donner l'illusion d'un vaste « intérêt religieux ». Cela ne change rien au fait que jamais encore une nouvelle religion n'est née d'intérêts de ce genre manifestés par des intellectuels, pas plus que des bavardages de ces derniers. Le reflux de la mode emportera de nouveau ce sujet de convention et de journalisme, de même que son flux l'a mis en vogue.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY

§ 8. *Le problème de la théodicée.*

L'idée monothéiste de dieu et l'imperfection du monde. — Les types purs de théodicée : l'eschatologie messianique. — Croyance à l'au-delà, à la Providence, à la rétribution, à la prédestination. — Les diverses recherches d'une solution au problème de l'imperfection du monde.

Au fond, seuls le judaïsme et l'islam sont strictement monothéistes, et même le monothéisme de ce dernier a été affaibli par le culte des saints qui s'y est introduit par la suite. Comparée aux conceptions trithéistes des trinités hindouiste, bouddhiste tardive et taoïste, la Trinité chrétienne apparaît essentiellement monothéiste alors que le culte catholique des saints et de la messe semble très proche du polythéisme. Il n'est pas davantage nécessaire que tout dieu éthique soit doté des caractères suivants : immuabilité toute-puissante et omnisciente, bref, d'une transcendance absolue. Les spéculations et le pathos de prophètes brûlant de passion [315] leur procurent ces qualités que seul a acquises, parmi tous les dieux, sans égard pour les conséquences, le Dieu des prophètes juifs qui est devenu aussi celui des chrétiens et de Mahomet. Toutes les conceptions éthiques d'un Dieu n'ont pas conduit au monothéisme éthique. Toutes [les religions] qui tendent vers le monothéisme ne reposent pas sur un accroissement du contenu éthique de la conception de Dieu, et toute éthique religieuse n'a pas forcément donné naissance à un Dieu personnel, transcendant, créateur de l'univers à partir du néant et dont il est le seul maître.

Mais bien entendu, pour être légitimée, toute prophétie spécifiquement éthique requiert un dieu doté d'attributs qui le placent dans une position sublime par rapport au monde, et cette légitimation repose, normalement, sur une rationalisation de l'idée de dieu effectuée dans cette direction. Le genre et le sens de cette sublimité peuvent, assurément, être fort divers et dépendre, en partie, de conceptions métaphysiques solidement établies, et, en partie, exprimer les intérêts éthiques concrets du prophète. Mais plus cette sublimité évolue vers la conception d'un dieu unitaire, universel et supramondain, plus s'impose la question suivante : comment l'énorme puissance d'un tel dieu peut-elle se concilier avec le fait de l'imperfection d'un monde qu'il a créé et qu'il gouverne ?

Bien que dans chaque cas il prenne une tournure différente, le problème de la théodicée est présent dans la littérature de l'Égypte antique aussi bien que dans le *Livre de Job* ou chez Eschyle. Toute la religiosité indienne en est influencée, mais selon une manière déterminée par ses présuppositions fondamentales : même un ordre du monde doté de sens, impersonnel et supra-divin se heurte lui aussi au problème de l'imperfection. Sous quelque version que ce soit, ce problème est lié, en tout lieu, aux motifs déterminants de l'évolution religieuse et du besoin de salut. Il y a quelques années [avant

la première guerre mondiale. — Éd.], répondant à une enquête, des milliers d'ouvriers allemands ont motivé le fait que l'idée de Dieu était pour eux inacceptable non pas à l'aide d'arguments tirés des sciences de la nature, mais en invoquant l'incompatibilité entre une Providence divine et l'injustice et l'imperfection de l'ordre social.

Le problème de la théodicée a été résolu de diverses manières, et ces solutions sont en relation étroite avec les formes de la conception de Dieu ainsi qu'avec le caractère que revêtaient les idées de péché et de rédemption. Nous allons mettre en relief les types rationnellement les plus « purs » de ces solutions.

[Un premier type,] celui des eschatologies messianiques, garantit une juste compensation en renvoyant à une compensation future qui se produira ici-bas. Dans ce cas, le processus eschatologique consiste en une transformation politique et sociale du monde d'ici-bas. Tôt ou tard, à un moment quelconque, un héros puissant, ou un dieu, viendra mettre ses disciples à la place qu'ils méritent en ce monde. Les souffrances de la génération présente sont la conséquence des péchés des ancêtres dont Dieu tient les descendants pour responsables (de la même façon que la vendetta s'applique à toute la lignée, ou que le pape Grégoire VII prononçait des excommunications en y incluant les descendants de l'excommunié jusqu'à la septième génération). Pareillement, ce seront peut-être seulement les descendants du dévot qui verront le royaume messianique grâce à la piété de leur ancêtre. Il était peut-être nécessaire de renoncer à vivre personnellement la rédemption et l'on ne trouvait là rien de surprenant. Partout, le souci des enfants était une aspiration — une donnée organique [de la vie sociale] — qui, par-delà les intérêts personnels des individus, renvoyait à quelque chose « au-delà », du moins, de la mort personnelle. Il restait à chaque être vivant à accomplir de façon exemplaire et rigoureuse les commandements divins positifs afin, d'une part, d'acquérir pour lui-même tout au moins l'optimum des chances de vie grâce à la bienveillance divine et, d'autre part, de conquérir la participation au royaume de la rédemption pour ses descendants. Le « péché » est une rupture de la fidélité envers Dieu, un renoncement impie aux promesses divines. Le désir de participer personnellement au royaume messianique conduisait à d'autres conséquences. Une puissante excitation religieuse se faisait jour lorsque la venue du royaume de Dieu sur la terre paraissait imminente. De nouveaux prophètes se levaient sans cesse pour l'annoncer. Mais si la venue du royaume se faisait par trop attendre, [316] il devenait presque inévitable que l'on s'en consolât en reportant ses espoirs dans l'« au-delà » proprement dit.

La conception de l'« au-delà » se trouve en germe dans l'évolution qui va de la magie à la croyance aux âmes. Mais l'existence des âmes des morts ne se concentre pas toujours dans un royaume spécial aux morts. Une croyance très répandue veut plutôt que les esprits des morts se réincarnent dans des animaux ou des plantes qui diffèrent selon le genre de vie et de mort du trépassé, selon sa lignée et sa condition sociale [*Stand*] — c'est là l'origine de

l'idée de la transmigration des âmes. Lorsque existe la croyance en un royaume des morts (que l'on situe d'abord en un lieu géographique éloigné, puis sous la terre ou au-dessus) la vie des âmes n'y est pas nécessairement éternelle. Celles-ci peuvent être détruites par la violence ou s'éteindre lorsque cessent les sacrifices, ou encore mourir simplement à un moment donné (ce qui semble être la conception de la Chine antique).

Dans la plupart des cas, lorsque les besoins les plus essentiels d'ici-bas ont été satisfaits, les individus montrent un certain souci au sujet de leur destin après la mort, ce qui correspond à la « loi d'utilité marginale ». Ce souci se limite d'abord aux cercles des aristocrates et des possédants. Eux seuls — parfois aussi les chefs et les prêtres, rarement les femmes, jamais les pauvres — pouvaient assurer leur existence dans l'au-delà, et ils n'hésitaient pas à le faire malgré les énormes dépenses que cela impliquait. C'est surtout leur exemple qui a propagé cette préoccupation d'une attente de l'au-delà.

Il n'était encore nullement question d'une « rétribution » dans l'au-delà. Là où cette idée a fait son apparition, il s'agissait, en premier lieu, de fautes rituelles entraînant certains dommages; on le constate encore, dans une très large mesure, dans le droit sacré indien : celui qui viole les tabous de caste est assuré de subir les peines de l'enfer. [Ce n'est qu'à partir] du moment où existe un dieu éthique qualifié [jugeant] selon un point de vue éthique, que celui-ci dispose aussi des destins [des humains] dans l'au-delà. La séparation entre le paradis et l'enfer n'apparaît pas avant, elle est le fruit d'une évolution relativement tardive. Au fur et à mesure que les espérances mises dans l'autre monde ont gagné en force et en extension, la vie d'ici-bas a été de plus en plus considérée, si on la compare à celle de l'au-delà, comme ayant été créée par Dieu à partir du néant, comme éphémère, et le Créateur lui-même était conçu comme relevant des fins et des valeurs de l'au-delà. Il s'ensuivait que les occupations en ce bas monde étaient de plus en plus alignées sur le destin dans l'autre monde et, par conséquent, plus s'imposait aussi, au premier plan de la réflexion, le problème des rapports de principe entre Dieu et le monde avec les imperfections que celui-ci comporte. Parfois, la conception originelle qui faisait de la question de l'au-delà l'affaire des aristocrates et des riches était radicalement inversée selon la formule : « Les premiers seront les derniers. »

Mais même dans les conceptions religieuses des peuples parias cette dernière idée a été rarement clairement développée dans toute sa cohérence logique. Cependant elle a joué un grand rôle dans l'éthique du judaïsme antique. La supposition que la souffrance, surtout si elle est volontairement acceptée, incline la divinité à la douceur et améliore les chances dans l'autre monde, saupoudre nombre de types d'espérances de l'au-delà. On la trouve développée par des motivations très diverses; peut-être aussi, dans une certaine mesure, dans les épreuves de courage de l'ascèse à laquelle se soumettent les héros et dans les pratiques magiques de mortification. La règle générale, principalement dans les religions qui sont sous l'influence

des couches dirigeantes, est exactement l'inverse : les différences de status social [*Stand*] en ce monde ne seront pas indifférentes dans l'autre parce qu'elles aussi ont été voulues par Dieu, idée que l'on retrouve jusque dans des expressions telles que roi « très chrétien ».

Mais l'idée éthique spécifique est celle d'une « rémunération » du juste et de l'injuste [*Recht und Unrecht*] concrets par un tribunal jugeant les morts, et le processus eschatologique est alors un jugement universel. De cette façon, le péché prend le caractère d'un *crimen* qui, désormais, peut faire l'objet d'une casuistique rationnelle : un *crimen* dont, d'une façon ou d'une autre, il doit être fait réparation ici-bas ou dans l'au-delà pour que, finalement, on puisse comparaître justifié devant le juge des morts. Les peines et les récompenses doivent être graduées selon l'importance des délits ou des mérites — ce qui était encore le cas chez Dante, — elles ne pouvaient donc pas être réellement éternelles. Mais étant donné la pâleur et l'incertitude des chances de l'au-delà [317] par rapport aux réalités d'ici-bas, les prophètes et les prêtres ont presque toujours tenu pour impossible de renoncer aux peines éternelles. Elles seules correspondaient aussi au besoin de vengeance contre les incroyants, les renégats, les athées et les sacrilèges restés impunis sur terre.

Le ciel, l'enfer et le jugement des morts ont acquis une importance quasi universelle même dans des religions qui, comme le bouddhisme ancien, étaient par nature totalement étrangères à ces concepts. Cependant, si les « royaumes intermédiaires » (Zarathoustra) ou le « purgatoire » pouvaient affaiblir la cohérence logique de « peines » éternelles, donc illimitées dans le temps, pour [des hommes dont] l'existence est temporellement limitée, la difficulté n'en subsistait pas moins de concilier le « châtiment » des actions humaines avec la conception d'un dieu éthique, créateur de l'univers, et en même temps *tout-puissant*, donc en définitive seul responsable de ces mêmes actions. Car plus on se creusait l'esprit sur le problème insoluble de l'imperfection du monde en face de la toute-puissance divine, plus ces conceptions devaient nécessairement entraîner cette conséquence logique : un abîme *éthique* incommensurable sépare le dieu de l'au-delà des humains, sans cesse empêtrés dans de nouveaux péchés. Finalement, il ne restait pas d'autre issue que cette conclusion qui, dans le *Livre de Job*, est déjà sur le point de transformer la foi dans l'omnipotence et le créateur : le dieu tout-puissant doit être placé par-delà toutes les exigences éthiques de ses créatures, ses décrets sont impénétrables à la compréhension humaine, sa toute-puissance absolue sur ses créatures est sans limite; il est donc impossible d'appliquer les critères humains de la justice à sa conduite. Ainsi, le problème de la théodicée était supprimé en tant que tel.

Dans l'islamisme, les fidèles les plus passionnés d'Allah lui ont attribué cette omnipotence sans limite; les virtuoses de la dévotion chrétienne l'ont, pareillement, attribuée au *deus absconditus*. Un décret de Dieu, décret souverain, libre, absolument insondable et, conséquence logique de son omniscience, établi depuis toujours, a décidé de la destinée des hommes

aussi bien sur terre qu'après leur mort. La détermination de la destinée terrestre de même que la prédestination dans l'autre monde sont fixées de toute éternité. Les animaux pourraient déplorer tout autant de ne pas avoir été créés hommes que les damnés pourraient se lamenter que leur peccabilité ait été fixée par la prédestination (le calvinisme le déclare expressément).

Dans pareil contexte un comportement éthique ne peut jamais avoir pour sens d'améliorer les chances personnelles de l'individu dans ce monde ou dans l'autre, mais il revêt plutôt cet autre sens, dont l'effet psychologique et pratique est encore plus fort dans certaines circonstances, d'être le *symptôme* de l'état de grâce fixé par décret divin. Car précisément la souveraineté absolue de ce dieu contraint tout au moins le croyant, dans son intérêt religieux pratique, à tenter de lire dans le jeu divin ce qui concerne son cas individuel, et surtout à chercher à connaître sa destinée personnelle dans l'autre monde, ce qui, pour lui, constitue un besoin fondamental. D'où, parallèlement à la tendance à considérer Dieu comme le souverain qui dispose d'un pouvoir illimité sur ses créatures, cette autre tendance à voir partout la divine « Providence », à tout interpréter comme dû à celle-ci et à déceler son intervention personnelle dans le cours du monde.

La « croyance en la Providence » est la rationalisation la plus cohérente de la divination magique à laquelle elle se rattache mais qu'elle dévalue pour cette raison, précisément et par principe, de la façon la plus radicale. Il ne peut y avoir aucune autre conception des relations religieuses qui soit aussi diamétralement opposée à toute magie, tant en théorie qu'en pratique, que cette croyance en la Providence qui domine les grandes religions théistes du Proche-Orient et de l'Occident. Aucune autre n'a affirmé avec autant de force que l'essence du divin résidait dans une « activité dynamique » [*Tun*] se manifestant dans le gouvernement personnel et providentiel du monde. En outre, il n'existe pas d'autre croyance religieuse où soient si solidement établis la grâce divine librement accordée, le besoin de grâce des créatures et l'abîme énorme séparant Dieu de toutes ses créatures et, par conséquent, qui considère répréhensible l' « idolâtrie de la créature » comme étant un sacrilège envers la majesté divine. Et parce que, précisément, cette croyance ne fournit *aucune* solution au problème de la théodicée, elle recèle les tensions les plus fortes entre le monde et Dieu, entre le devoir être et l'être [*Sollen und Sein*].

[318] La prédestination mise à part, seules deux autres variétés de conceptions religieuses ont traité de façon systématique le problème de l'imperfection du monde. La première, c'est le dualisme qui s'exprime d'une façon plus ou moins cohérente dans la forme finale du zoroastrisme et dans les nombreuses formes des religions du Proche-Orient qu'il avait, pour la plupart, influencées. Notamment, les formes finales de la religion babylonienne (influencée par le judaïsme et le christianisme), le mandéisme et la gnose, et jusqu'aux grandes conceptions du manichéisme qui, vers la fin du IIIe siècle, a paru se trouver sur le point d'engager la lutte pour la domination du monde méditerranéen.

BOSTON UNIVERSITY LIBRARY

BOSTON UNIVERSITY LIBRARY

§ 9. *Rédemption et renaissance.*

Seules quelques religions de salut ont parfaitement élaboré un type particulier correspondant aux types les plus purs, esquissés ci-dessus, des solutions apportées au problème des rapports entre Dieu, le monde et l'homme. Et lorsque cela s'est produit, ce type ne s'est maintenu que très peu de temps. Par suite d'emprunts réciproques, et surtout du fait de la nécessité de tenir compte des multiples besoins éthiques et intellectuels de leurs adeptes, la plupart des religions de salut ont combiné diverses formes de pensée, si bien que l'on ne peut les distinguer que par le degré de parenté qu'elles présentent avec l'un ou l'autre des types purs.

Les diverses nuances de l'idée de Dieu et du péché sont en étroite corrélation avec l'aspiration à la « rédemption », dont le contenu peut revêtir des colorations extrêmement variées selon ce « de quoi » et ce « pour quoi » l'on veut être sauvé. Toutes les éthiques rationnelles ne sont pas nécessairement des éthiques de la rédemption. Le confucianisme est une éthique « religieuse », mais il n'a pas la moindre idée d'un besoin de salut. A l'inverse, le bouddhisme est exclusivement une doctrine de salut, mais il n'a pas de dieu. De nombreuses religions ne connaissent le « salut » que comme une affaire spéciale, cultivée dans des conventicules restreints, souvent même comme un culte secret. Même dans des activités religieuses qui passent pour spécifiquement « sacrées » et promettent aux participants un salut qui ne peut être obtenu autrement, les espoirs les plus grossièrement utilitaristes remplacent souvent ce que nous avons accoutumé d'appeler « rédemption ». [320] Les fêtes musicales avec pantomimes des grandes divinités chthoniennes régnant à la fois sur les récoltes et sur l'empire des morts faisaient espérer d'abord la *richesse* et ensuite l'amélioration, dans l'au-delà, du sort de celui qui prenait part aux mystères d'Éleusis, s'il était rituellement pur, mais sans qu'intervienne la moindre idée de rétribution; c'était tout simplement la conséquence de sa dévotion.

Dans le tableau des biens du *Chou king*, la *richesse* et une longue vie sont la récompense suprême accordée aux sujets chinois; l'une et l'autre dépendent de l'exacte exécution du culte officiel et de l'accomplissement personnel des devoirs religieux, alors qu'est absente toute espèce d'espérance pour l'au-delà et de rétribution dans l'autre monde. En dehors de larges promesses pour l'au-delà, c'est surtout la *richesse* que Zarathoustra escompte de la grâce de son dieu, pour lui-même et pour ses fidèles. Le bouddhisme promet la *richesse* et une vie longue et honorée comme salaire de la moralité des laïcs, ce qui s'accorde pleinement avec la doctrine de toute l'éthique intramondaine de la religion indienne. C'est avec la *richesse* que Dieu bénit le juif pieux.

Mais dans les courants ascétiques du protestantisme (calvinistes, baptistes, mennonites, quakers, piétistes réformés, méthodistes), la *richesse* — si elle

est acquise rationnellement et de façon licite — est aussi l'un des indices de la « confirmation » de l'état de grâce. Dans ces derniers cas, il est vrai, nous avons affaire à une conception qui rejette nettement la richesse (et les autres biens d'ici-bas, quels qu'ils soient) en tant que « but religieux ». Toutefois, en pratique, il est aisé d'effectuer le passage à cette façon de voir. Il est difficile de séparer rigoureusement les promesses d'une délivrance de l'oppression et de la souffrance, telle que la font espérer les religions des peuples parias (surtout celle des juifs, mais également celles de Zarathoustra et de Mahomet) des conceptions du salut de ces religions. De même qu'il est difficile d'en séparer la promesse de domination du monde et de prestige social conféré aux croyants — promesse que, dans l'islamisme antique, le croyant portait dans sa giberne, en récompense de la guerre sainte contre les infidèles; ou la promesse de ce prestige religieux spécifique, transmise aux Israélites par la tradition, comme une promesse divine. Pour les juifs, en particulier, Dieu est d'abord un rédempteur parce qu'il les a sauvés de la maison de servitude de l'Égypte et le sauvera du ghetto.

A ces promesses économiques et politiques s'ajoute, en premier lieu, la libération de la peur des mauvais démons et de la mauvaise magie tenue pour responsable de la majorité des maux de la vie. L'une des promesses capitales et l'une des plus efficaces du christianisme primitif était que le Christ avait brisé le pouvoir des démons par la force de son esprit [*pneuma*] et délivré ses adeptes du contrôle de ceux-ci. En outre, le royaume de Dieu de Jésus de Nazareth, qui était déjà venu ou, du moins, n'allait pas tarder, était un royaume de félicité sur terre, libéré de la haine, de l'angoisse et de la misère. C'est plus tard seulement que le ciel et l'enfer ont apparu [dans la doctrine]. Car dès que la parousie se fait attendre, les eschatologies [orientées sur une réalisation] ici-bas tendent toutes, par nature, à reporter leurs espérances dans l'au-delà. Désormais, l'accent est placé avec force sur la vie future : les vivants ne voyant plus la parousie ici-bas veulent la vivre après leur mort, dans la résurrection.

La rédemption dans l' « au-delà » peut avoir pour contenu spécifique essentiel la délivrance des souffrances physiques, spirituelles ou sociales de l'existence terrestre. Ce contenu peut aussi accentuer le fait d'être libéré de l'agitation insensée et du caractère éphémère de la vie en tant que telle. Sa signification peut insister davantage sur l'inévitable imperfection de l'individu, que celle-ci soit considérée comme une souillure chronique ou comme une intense inclination au péché; ou, plus spirituellement, souligner la relégation [de l'individu] dans la ténébreuse confusion et l'ignorance terrestre.

Quelle que soit la forme qu'elle revêt, l'aspiration au salut ne nous intéresse ici que dans la mesure où elle a des conséquences sur le *comportement pratique* dans la vie. Elle acquiert cette orientation positive vers les affaires de ce monde en créant une conduite spécifique, déterminée par la religion autour d'une signification centrale ou d'un but positif qui lui donne

sa cohérence. En d'autres termes, les mobiles religieux donnent naissance à une systématisation de l'action pratique [321] en l'orientant sur des valeurs unificatrices. Le but et le sens de cette conduite peuvent être uniquement dirigés sur l'au-delà ou aussi, en partie du moins, sur ce bas monde. C'est ce que l'on constate à des degrés très divers et de différentes manières dans chaque religion et, à l'intérieur de celle-ci, chez ses adeptes. En outre, dans la mesure où elle veut acquérir une influence sur le comportement économique, la systématisation religieuse de la conduite a, naturellement, trouvé devant elle de solides barrières. Les mobiles religieux, en particulier l'espoir du salut, ne sont nullement *obligés* d'exercer une influence sur le genre de conduite, en particulier sur la conduite économique, toutefois ils le peuvent dans une très large mesure.

L'espoir de salut a les conséquences les plus profondes pour la conduite lorsque la rédemption elle-même prend la forme d'un processus intérieur qui projette déjà son ombre sur la vie d'ici-bas, ou celle d'un processus entièrement *intérieur* en ce monde. Donc, si ce processus vaut comme une « sanctification », ou bien occasionne la « sanctification », ou encore en est la condition préliminaire. Le processus de sanctification peut alors se présenter soit comme un processus de purification graduelle, soit comme une transformation soudaine de l'état d'esprit *(metanoia)*, c'est-à-dire comme une « renaissance ».

La notion de renaissance, en tant que telle, est très ancienne. Elle trouve déjà son développement classique dans la croyance magique aux esprits. La possession d'un charisme magique présuppose presque toujours une « renaissance ». L'éducation spécifique des magiciens eux-mêmes, le genre particulier de leur conduite et l'éducation qu'ils dispensent aux héros guerriers tendent à la renaissance et à l'assurance de la possession d'un pouvoir magique. Ce processus est ménagé au moyen du « ravissement » sous la forme de l'extase et de l'acquisition d'une « âme » nouvelle qui, la plupart du temps, s'accompagne d'un changement de nom — [de nos jours,] on retrouve un vestige de ces notions dans le cérémonial de consécration des moines. La « renaissance » ne concerne d'abord que le magicien professionnel, étant donné la présupposition magique d'un charisme magique ou héroïque. Dans les types les plus cohérents des « religions de salut », elle se transforme en une qualité de la *conviction* indispensable au salut religieux, qualité que l'individu doit acquérir et qu'il est obligé de confirmer par sa conduite.

§ 10. *Les voies du salut et leur influence sur la conduite de la vie.*

Religiosité magique et ritualisme; conséquences de la religiosité de dévotion ritualiste. — Systématisation religieuse de la morale quotidienne. — Extase, orgie, euphorie et méthode de salut rationnelle. — Systématisation et rationalisation de la méthode de salut et de la conduite. — Les virtuoses religieux. — Ascétisme extramondain et ascétisme intramondain. — Contemplation mystique extramondaine. — Différence entre la religiosité de salut en Asie et en Occident. — Mythes du sauveur et sotériologies. — Salut par la grâce sacramentelle et par les institutions pour la grâce. — Le salut par la foi. — Le salut par la grâce prédestinée.

L'influence qu'une religion exerce sur la conduite de la vie et, en particulier, les conditions d'une renaissance, sont très différentes suivant la *voie* du salut et — ce qui lui est intimement lié — suivant les qualités psychologiques du salut désiré.

A. Le salut peut être l'œuvre personnelle de l'individu, salut qu'il doit accomplir sans aucune aide de puissances supraterrestres, comme par exemple dans le bouddhisme primitif. Les œuvres qui permettent d'accéder au salut peuvent revêtir plusieurs aspects :

1. Ces œuvres peuvent être des activités cultuelles et des cérémonies purement rituelles, que celles-ci aient lieu au cours de la célébration d'un service divin ou dans la vie quotidienne. En soi, l'action du pur *ritualisme* sur la conduite de la vie ne diffère pas de celle de la magie. Parfois même, sous ce rapport, le ritualisme est en retrait sur la religiosité magique lorsque celle-ci, dans certaines circonstances, a développé une méthode définie, assez radicale, de la renaissance, ce que le ritualisme n'arrive pas toujours à réaliser. [322] Une religion de salut peut systématiser les activités purement formelles et rituelles en un état d'âme spécial — la « dévotion » — dans lequel les rites s'accomplissent en tant que symboles du divin. Dans ce cas, cette disposition d'esprit est le véritable instrument du salut. Dès que l'on met l'accent sur cet aspect intérieur du salut, le pur ritualisme magique formel devient superflu. C'est ce qui s'est toujours produit, comme il se doit, au cours de la transformation de la dévotion en routine quotidienne.

Les conséquences d'une religiosité ritualiste de la dévotion peuvent être des plus diverses. La réglementation totale de la vie du pieux Indien, les exigences tout à fait monstrueuses, au regard des conceptions européennes, qui pèsent sur lui jour après jour excluraient presque, si elles étaient accomplies à la lettre, l'union d'une vie intramondaine, pieuse et exemplaire avec une acquisition [économique] intensive. C'est en cela que le type extrême de la piété dévote est aux antipodes du puritanisme. Ce ritualisme ne pouvait être accompli que par des hommes riches dispensés de tout travail intensif.

Pareille conséquence est, après tout, évitable. Mais une autre circonstance va beaucoup plus loin. C'est lorsque le salut ritualiste cantonne les laïcs dans le rôle de spectateurs, ou les confine dans la participation à de simples manipulations, ou à des manipulations essentiellement passives, et plus précisément quand il sublimise l'état d'âme ritualiste en une piété des plus sentimentales et met l'accent sur le « contenu sentimental » de l'instant de dévotion qui semble garantir le salut. Ce à quoi l'on aspire, c'est la possession d'un *état*, par nature *éphémère*, état qui, du fait de l'« irresponsabilité » typique inhérente à l'audition d'une messe ou au spectacle d'une pantomime mystique, n'a pas plus d'effet sur le genre d'activité, une fois la cérémonie terminée, qu'une pièce de théâtre, belle et édifiante, qui communique une émotion tout aussi forte n'en a sur l'éthique quotidienne du public. Tout salut par les mystères possède ce caractère instable. Il attend son effet *ex opere operato* d'une pieuse dévotion occasionnelle. Il lui manque les mobiles intérieurs permettant de prétendre à une *confirmation* qui pourrait garantir la « renaissance ».

Par contre, lorsque la dévotion occasionnelle engendrée par le ritualisme s'intensifie jusqu'à devenir piété permanente et qu'est tentée de poursuivre l'œuvre de salut jusque dans la vie quotidienne, cette piété ritualiste acquiert très rapidement un caractère mystique qui amène à posséder un *état persistant* comme fin et y conduit par la dévotion. Mais la disposition au mysticisme est un charisme individuel. Ce n'est donc pas par hasard que les prophéties mystiques de salut, comme l'indienne ou d'autres en Orient, tombent dans le pur ritualisme dès qu'elles se transforment en routine quotidienne. Ce qui nous importe dans le ritualisme, c'est que l'habitus spirituel auquel on aspire en fin de compte *détourne* directement de l'*activité rationnelle*. Presque tous les cultes à mystères produisent cet effet. Leur signification typique est l'octroi de la « grâce sacramentelle » qui est la rédemption du péché en vertu de la sainteté de la manipulation en tant que telle, donc au moyen d'un processus qui participe de la tendance de toute magie à échapper à la vie quotidienne et à ne pas influencer celle-ci.

Certes, un « sacrement » peut avoir un effet totalement différent lorsque son administration est liée à la présupposition que ce sacrement n'apporte le salut qu'à ceux qui sont éthiquement purs aux yeux de Dieu et ne peut qu'être nuisible aux autres. Même au seuil des temps présents, de larges groupes ont ressenti une angoisse effroyable devant l'eucharistie à cause de la parole : « Celui qui mange et boit sans discerner le corps du Seigneur, mange et boit sa propre condamnation » [I *Cor.*, XI, 29]. Ce principe pouvait exercer une profonde influence sur la vie quotidienne lorsque, comme c'était le cas dans le protestantisme ascétique, il n'existait aucune instance « absolutrice », ou lorsque la fréquente communion constituait un indice important de la piété.

— La *confession*, prescrite par toutes les Églises chrétiennes avant le sacrement, est liée à ce principe. Mais l'élément décisif de cette institution c'est qu'elle détermine la disposition d'esprit religieusement prescrite pour

que [323] le sacrement puisse être reçu avec profit. La plupart des cultes à mystères de l'Antiquité et la majeure partie des cultes extrachrétiens ont tout simplement exigé la pureté rituelle, tandis que, dans certaines circonstances, les homicides graves ou certains péchés particuliers excluaient le fidèle du sacrement. Dans leur grande majorité ces mystères ignoraient la confession. Mais lorsque l'exigence de la pureté rituelle a été rationalisée en pureté spirituelle [à l'égard] du péché, l'important est, en outre, le genre de contrôle [exercé] et — là où la confession subsiste — le caractère éventuellement très divers du genre et du degré de l'influence qu'elle peut avoir sur la vie quotidienne. Mais du point de vue pratique, dans chaque cas, c'est par le rite en tant que tel que se transmet l'influence de l'activité extrarituelle et, en vérité, c'est cette activité qui est importante. Cela est si vrai que, malgré la dévalorisation complète du caractère magique du sacrement et l'absence totale de contrôle par la confession — l'une et l'autre se rencontrent chez les puritains, — le sacrement a pu néanmoins, justement pour cette raison, dans certaines circonstances déployer cette action éthique.

Une religion ritualiste peut exercer un effet éthique par une autre voie, indirecte celle-là, lorsque l'accomplissement des commandements rituels requiert l'activité rituelle (ou l'absence de cette activité) du laïc, et lorsque l'aspect formaliste du rite est systématisé en « loi » compréhensive [*umfassend*]; connaître cette loi de façon suffisante nécessite une instruction et une doctrine particulières — ce qui était le cas dans le judaïsme. Dans l'Antiquité déjà, comme le souligne Philon, les juifs — par contraste avec les autres peuples — recevaient dès leur plus jeune âge un entraînement qui n'est pas sans rappeler notre enseignement primaire, entraînement intellectuel continu, systématique et casuistique. Dans les temps modernes, en Europe orientale par exemple, le fait que les juifs aient été les seuls à jouir d'une instruction scolaire systématique dérive de ce caractère d'érudition scripturaire de la loi juive; c'est ce qui permettait aux juifs pieux, dès l'Antiquité, d'identifier aux athées les '*am ha-arets* incultes en fait d'étude de la Loi. Pareil entraînement casuistique de l'intellect peut aussi, naturellement, étendre ses effets à la vie quotidienne, surtout s'il ne s'agit plus de simples devoirs cultuels et rituels — comme c'est le cas dans le droit indien — mais d'une réglementation systématique de l'éthique quotidienne. Les œuvres de salut diffèrent alors surtout des prestations cultuelles, en particulier :

2. Les *prestations sociales* peuvent revêtir des caractères très différents. Ainsi, il est fréquent que les dieux de la guerre n'admettent dans leur paradis que ceux qui sont tombés dans la bataille, ou du moins qu'ils accordent à ces derniers des primes [*prämiieren*] particulières. L'éthique brahmanique recommandait franchement au roi de rechercher la mort sur le champ de bataille dès qu'il avait vu le fils de son fils. D'autre part, ces prestations sociales peuvent être des œuvres [attachées] à l' « amour du prochain ». En tout cas, une systématisation peut s'instituer et, nous l'avons vu, la fonction normale de la prophétie est de la trouver.

Toutefois, la systématisation d'une éthique des « bonnes œuvres » peut prendre deux caractères différents. Vertueuses ou mauvaises, les actions particulières peuvent être évaluées isolément et portées au crédit ou au débit du compte de celui qui a besoin du salut. En tant que porteur de ses actes, l'individu apparaît alors comme un être instable dans son standard éthique. Selon sa situation subjective ou extérieure, il est tantôt fort, tantôt faible en face des tentations — c'est un être dont le destin religieux dépend de ses prestations effectives et de leur rapport réciproque. Ceci est le point de vue le plus évident de la religion de Zarathoustra, tel qu'il s'exprime en particulier dans les gâthâs les plus anciens, ceux du fondateur lui-même. Ces gâthâs confient au juge des morts le soin d'examiner et de peser fautes et mérites des actions des individus et d'en tenir une comptabilité précise afin de déterminer le destin religieux de chacun selon le solde de son compte courant. [Cette conception se retrouve] sous une forme encore plus accentuée dans la doctrine indienne du karma dont elle est la conséquence. Nulle action singulière, bonne ou mauvaise, n'est jamais perdue dans le mécanisme éthique du monde. Et surtout chacune entraîne des conséquences inéluctables et purement automatiques en cette vie [324] ou lors d'une renaissance future. Dans le judaïsme, ce principe du compte courant est demeuré, pour l'essentiel, à la base de la conception populaire des rapports entre l'individu et Dieu. Enfin, le catholicisme romain et les Églises orientales sont proches de ce point de vue, du moins dans leur pratique. Car, selon la doctrine catholique du péché, l'*intentio*, qui importe pour évaluer les actions, n'est pas une qualité personnelle unitaire s'exprimant dans les actes mais, au contraire (dans le sens, disons, de la *bona fides*, de la *mala fides*, de la *culpa*, du *dolus* du droit romain), l' « opinion » qui accompagne l'acte individuel concret. Lorsque cette conception est cohérente, elle renonce au désir de « renaissance », au sens strict d'une éthique de la conviction. La conduite demeure une suite d'actions discontinues, sans méthode éthique.

Ou bien la systématisation éthique ne traite les prestations individuelles qu'en tant que symptôme et expression d'une personnalité éthique correspondante. On sait que les Spartiates rigoristes ne considéraient pas réhabilités leurs camarades tombés au combat lorsque ces derniers avaient recherché pareille mort afin d'expier une lâcheté commise précédemment — ce qui était une sorte de « preuve purificatrice » — parce que, si nous pouvons nous exprimer ainsi, ils avaient été courageux pour « des raisons » et non pas « de tout leur être ». Reporté sur le plan religieux, cela signifie que la valeur de l'habitus personnel dans son ensemble — dans le cas présent, la disposition héroïque habituelle — prend ici la place de la sanctification formelle par les œuvres au moyen d'actions extérieures singulières. Il en va de même pour toutes les prestations sociales, quel que soit l'aspect qu'elles puissent revêtir. Si ce sont celles de l' « amour du prochain », la systématisation exige la possession du charisme de la « bonté ».

Mais dans tous les cas, le genre de l'action singulière n'importe que

dans la mesure où elle présente un caractère réellement « symptomatique » [révélant la personnalité dans sa totalité], et non point si elle est due au « hasard ». Dans sa forme systématisée, l'éthique de la conviction, en posant des exigences hautement accrues au niveau de la personnalité totale, peut donc se montrer plus tolérante envers les transgressions isolées. Mais cette éthique n'est nullement toujours tolérante; bien plus, la plupart du temps elle constitue la forme spécifique du rigorisme éthique. En outre, l'habitus total de la personnalité ayant des qualifications religieuses positives peut être considéré comme un don divin gratuit qui peut se manifester, justement, dans cette orientation générale vers tout ce que la religion exige, c'est-à-dire dans une conduite entièrement et *méthodiquement* orientée [vers les choses religieuses]. Inversement, cette conduite peut en principe s'acquérir en s' « entraînant » au bien. Mais, naturellement, cet entraînement lui-même ne peut avoir de résultat que par une direction *méthodique* rationnelle de l'ensemble de la conduite et non point par des actions singulières incohérentes. Le résultat est donc pratiquement très semblable dans les deux cas. Mais la qualité éthico-sociale de l'action passe entièrement au second plan. L'important, c'est bien plutôt l'effort religieux exercé sur soi-même. Orientées vers la société, les bonnes œuvres ayant une qualité religieuse ne sont plus alors que de simples moyens

3. D'*autoperfectionnement :* par une « méthode de salut ». Les religiosités éthiques n'ont pas été les premières à connaître pareille méthode de salut. Au contraire, celle-ci joue souvent un rôle très important dans la tendance animiste, où elle revêt alors une forme extrêmement systématisée, pour éveiller à cette renaissance charismatique qui garantit la possession des forces magiques, par exemple : l'incarnation d'une âme nouvelle dans le corps d'un individu, ou bien sa possession par un puissant démon, ou encore son ravissement dans le royaume des esprits; dans tous les cas, la possibilité d'accomplir des actions surhumaines est garantie. Non seulement on est fort loin ici de fins situées « dans l'au-delà », mais encore on emploie la faculté d'entrer en extase pour les fins les plus diverses : ainsi, le héros guerrier lui-même n'est en mesure d'accomplir des actes d'héroïsme surhumains que s'il a acquis une âme nouvelle grâce à une renaissance. Le sens originel de la « renaissance » [325] — que celle-ci produise un « héros » ou un « magicien » — est présent dans tous les vestiges des cérémonies initiatiques : initiation des jeunes gens, revêtement des insignes virils (en Chine, en Inde, on sait que les membres des castes élevées sont appelés « les deux fois nés »), réception dans la fraternité religieuse de la phratrie, remise des armes. Toutes ces cérémonies étaient originellement liées à des actions qui produisaient ou symbolisaient l'extase, et l'entraînement préalable qui leur était lié avait pour fin d'éveiller et de mettre à l'épreuve la capacité d'accéder à l'extase.

L'extase envisagée comme moyen de « salut » ou d' « autodivinisation » — la seule qui nous intéresse ici — peut présenter davantage le caractère d'un ravissement aigu, d'une possession, ou davantage celui d'un habitus

permanent, spécifiquement religieux, intensifié dans un sens plus contemplatif ou plus actif, c'est-à-dire soit dans le sens d'une plus grande intensité vitale, soit dans celui d'une extranéité à la vie. Il va sans dire que la méthode de salut planifiée n'était pas la voie d'élection pour produire l'état extatique aigu. Afin de briser toutes les inhibitions organiques, on produisait des ivresses aiguës, toxiques, par l'alcool, le tabac ou d'autres poisons, ou par la musique, ou encore par l'ivresse érotique, bref par l'*orgie*. Ou bien l'on provoquait chez ceux qui y étaient prédisposés des accès hystériques ou épileptoïdes qui suscitaient chez les autres des états orgiastiques. Toutefois, ces extases aiguës sont transitoires par nature et par intention et laissent peu de traces dans la vie quotidienne. Elles manquent aussi du contenu « significatif » propre à la religiosité prophétique.

Par contre, la possession *durable* de l'état charismatique semble garantie plus sûrement par les formes adoucies de l'*euphorie*, selon que celle-ci est éprouvée à la manière d'un rêve (mystique), en tant qu' « illumination », ou, de façon plus active (éthique), en tant que conversion. En outre, ces formes adoucies produisent une relation « significative » avec le monde et correspondent par leur qualité aux évaluations d'un ordre « éternel » ou d'un dieu éthique tels qu'ils ont été proclamés par la prophétie. Comme nous l'avons vu, la magie connaissait déjà, à côté de l'orgie aiguë, une méthode systématique de salut destinée à « éveiller » les qualités charismatiques. Car le magicien et le guerrier professionnels ont non seulement besoin de l'extase aiguë, mais encore d'un habitus charismatique permanent.

En fait, non seulement les prophètes du salut éthique n'ont pas besoin de l'ivresse orgiastique, mais celle-ci constitue même un obstacle à la conduite éthique systématique qu'ils réclament. C'est pourquoi le rationalisme éthique indigné d'un Zarathoustra s'est surtout dressé contre le culte enivrant du sacrifice du soma, culte indigne des hommes et cruel envers les animaux. De même, le rationalisme éthique de Moïse s'est opposé aux danses orgiaques, comme de nombreux fondateurs ou prophètes de religions éthiquement rationnelles se sont élevés contre la « prostitution », c'est-à-dire contre la prostitution orgiaque dans les temples. Grâce à la rationalisation croissante, le but de la méthode de salut religieux a été, par conséquent, d'atténuer l'ivresse aiguë obtenue par l'orgie pour parvenir à un habitus permanent et, surtout, consciemment possédé. En outre, cette transformation a aussi été conditionnée par la façon dont on concevait le « divin ». Naturellement, le but ultime que vise la méthode de salut est partout resté le même, celui auquel devait servir aussi l'orgie sous sa forme aiguë, à savoir l'incarnation dans l'homme d'un être suprasensible, donc, désormais, d'un dieu, soit, autrement dit, l'*autodivinisation*. Seulement, à présent, cette incarnation doit autant que possible devenir un habitus permanent. La méthode de salut est donc dirigée vers la possession ici-bas du divin lui-même.

Mais lorsque les créatures se trouvent en face d'un dieu tout-puissant

et transcendant [*überweltlich*], l'autodivinisation *ne* peut *plus* être le but de la méthode de salut. Ce but, désormais, c'est de se rappeler les qualités religieuses que le dieu exige. La méthode de salut s'oriente ainsi éthiquement vers l'au-delà. Le but n'est plus de posséder Dieu — cela est impossible, — mais d'en être l' « instrument » ou d'en être continuellement empli. Ce second habitus est visiblement plus proche de l'idée d'autodivinisation que le premier. Comme nous l'expliquerons plus loin, cette différence a des conséquences considérables pour le genre même de la méthode de salut. Mais, d'abord, il y a accord entre les deux sur des points importants. Dans les deux cas, certes, l'homme moyen doit dépouiller le non-divin afin de pouvoir devenir semblable à un dieu. Le non-divin, c'est avant tout l'habitus quotidien du corps humain [326] ainsi que le monde du quotidien tels qu'ils sont donnés par la nature.

Ici, la méthode sotériologique de salut se rattache directement à celle de la magie; elle n'a fait que la rationaliser en l'adaptant à ses conceptions concernant la nature du surhumain et la possession du salut religieux. L'expérience enseignait en outre que, par une « mortification » hystériforme, il était possible de rendre insensible le corps de ceux qui avaient les qualités [religieuses] requises, ou de lui donner la rigidité cataleptique, d'exiger de lui toutes sortes de performances impossibles à réaliser avec une innervation normale. L'expérience montrait aussi que certains individus pouvaient présenter très facilement toutes sortes de phénomènes visionnaires ou pneumatiques : don des langues, manifestations hypnotiques, pouvoir de suggestion, et d'autres individus, le sentiment d'incarnation [*Leibhaftigkeitsgefühl*], la disposition à l'illumination mystique et à la conversion éthique, à la douleur profonde devant le péché ou à la joyeuse sensation d'être investi par l'esprit divin. Ces états pouvaient même se succéder rapidement. Et tout cela, par contre, pouvait disparaître de nouveau avec l'abandon purement « naturel » aux fonctions et aux besoins du corps ou aux intérêts perturbateurs de la vie quotidienne. Les conséquences de ce qui vient d'être exposé pour la relation avec la corporéité naturelle et la vie quotidienne, économique et sociale ont été tirées partout, d'une façon ou d'une autre, au fur et à mesure que s'est développé l'ardent désir de salut.

Les moyens spécifiques de la méthode de salut sotériologique les plus raffinés dans leurs développements sont presque tous d'origine indienne. Sans nul doute, ils se sont développés en Inde à partir d'emprunts à la méthode magique de coercition des esprits. En Inde même, ces moyens ont eu une tendance croissante à devenir méthode d'autodivinisation et ils n'y ont jamais tout à fait perdu ce caractère. Caractère prédominant depuis le culte d'ivresse du soma des temps védiques jusqu'aux sublimes méthodes d'extase intellectuelle d'une part, et, d'autre part, jusqu'à ce fond commun [*Religiosität*] de l'hindouisme populaire, le culte de Krishna, avec, de nos jours encore, la forme dominante de l'orgie érotique (effectivement réalisée ou accomplie en imagination dans le culte). L'extase intel-

lectuelle sublimée, de même que l'orgie des derviches, a été transmise par le soufisme à l'islamisme, même si ce n'est que sous une forme édulcorée. Les Indiens sont encore les porteurs de ce type d'extase intellectuelle et l'ont fait pénétrer jusqu'en Bosnie (selon une communication récente, digne de foi, du dr Frank [a]).

Les deux plus grandes forces religieuses rationalistes de l'histoire : l'Église romaine d'Occident, le confucianisme en Chine, ont logiquement réprimé l'extase dans leur domaine respectif, ou l'ont pour le moins [comme le christianisme] sublimée dans le mysticisme semi-érotique de saint Bernard, la ferveur mariale, le quiétisme de la contre-réforme, ou dans le piétisme sentimental de Zinzendorf. Le caractère spécifiquement hors du quotidien de tous les cultes orgiaques, et spécialement des cultes érotiques, n'influence en rien la vie quotidienne, ou du moins il ne l'influence pas dans le sens d'une rationalisation et d'une systématisation accrues — on le constate dans l'influence négative que la religiosité hindouiste et (en général) celle des derviches ont eue sur l'élaboration d'une méthode de direction de la vie quotidienne.

Par contre, l'évolution qui a conduit à systématiser et à rationaliser l'acquisition des biens du salut a tendu, justement, à éliminer la contradiction entre les deux habitus religieux, l'un quotidien, l'autre exceptionnel. De l'innombrable variété des états subjectifs permanents que peut engendrer une méthode de salut, seuls quelques-uns se sont finalement révélés d'importance capitale non seulement parce qu'ils représentaient une disposition individuelle extraordinaire de l'esprit et du corps, mais encore parce qu'ils semblaient inclure la possession *certaine* et continue des biens religieux du salut : la *certitude de la grâce (certitudo salutis, perseverantia gratiae)*. Quelle qu'ait été la coloration éthique que revêtait la certitude de la grâce, plus mystique ou plus active — nous en reparlerons bientôt, — elle signifiait en tout cas la possession *consciente* d'un fondement unitaire *durable* de la *conduite de la vie*. Afin d'avoir *conscience* de cette possession religieuse, l'orgie et les moyens de mortification irrationnels, [327] simplement irritants et émotionnels, ont d'abord été remplacés par une réduction planifiée des fonctions du corps : sous-alimentation permanente, abstinence sexuelle, régulation de la fréquence respiratoire, etc. En outre, la pensée et les processus spirituels sont entraînés en vue d'une concentration systématique sur ce qui est seul l'essentiel de la religion ; citons à titre d'exemples : la technique indienne du yoga, la répétition continue de syllabes sacrées *(om)*, la méditation sur des cercles ou d'autres figures, les exercices planifiés destinés à « faire le vide » dans la conscience, etc.

Toutefois, pour assurer la *durée* et la *régularité* de la possession des biens religieux, la rationalisation de la méthode de salut a finalement dépassé les méthodes dont nous venons de parler, et ce, en apparence, dans un sens contraire, c'est-à-dire allant vers une limitation planifiée des exercices

a. Vers 1912-1913 (Éd.).

à ceux qui garantissaient la *continuité* de l'habitus religieux. Ce qui impliquait l'élimination de toutes les techniques irrationnelles du point de vue de l'hygiène. Car, comme toute espèce d'ivresse, l'extase orgiaque des héros, les orgies érotiques ou l'enivrement de la danse se terminaient inévitablement par un affaiblissement physiologique, de même que la plénitude hystérique de l'émotion religieuse [*pneuma*] s'achevait par un collapsus psychique ou, en termes religieux, se terminait par des états où l'on se sentait abandonné de Dieu.

En Grèce, l'éducation en vue de l'héroïsme guerrier discipliné tendait à équilibrer l'extase des guerriers par l'égalité continue de la *sophrosyne*, ne tolérant que les seules formes d'extase produites par la musique et le rythme, en évaluant très soigneusement la correction « politique » de l' « éthos » de la musique. Plus strict encore, le rationalisme confucéen ne souffrait en musique que la gamme de cinq tons. De même, la méthode monacale de salut se développait dans un sens toujours plus rationnel en Inde, pour aboutir à celle du bouddhisme primitif, et en Occident à la méthode des jésuites, l'ordre religieux qui a exercé la plus grande influence historique. Les méthodes de salut sont devenues de plus en plus une combinaison d'hygiène physique et psychique alliée à une régulation tout aussi méthodique de la pensée et de l'action, aboutissant à la *maîtrise* volontaire la plus parfaitement *éveillée*, hostile aux instincts, des processus corporels et spirituels assurant une réglementation systématique de la vie subordonnée aux fins religieuses. La voie menant à ce but et le contenu de celui-ci ne sont pas univoques en eux-mêmes; pareillement, la cohérence logique dans l'exécution de la méthode est très instable.

Peu importe le but et la façon dont il est atteint. La *diversité des qualifications religieuses* des êtres humains est le fait fondamental de tout fonds commun religieux [*Religiosität*] reposant sur une *méthode* systématique de salut. Tous les individus ne possédaient pas le charisme permettant de susciter en soi les conditions qui amenaient une renaissance en magicien; de même, tout un chacun ne pouvait avoir le charisme propre à maintenir continuellement dans la vie de tous les jours cet habitus spécifiquement religieux qui garantit la certitude permanente de la grâce. La renaissance ne paraissait donc accessible qu'à une aristocratie de gens ayant une qualification religieuse. A l'instar des magiciens qualifiés, les *virtuoses* religieux qui élaboraient méthodiquement leur salut ont formé en tous lieux un « état » [*Stand*] religieux particulier à l'intérieur de la communauté des croyants, auquel revenait souvent — ce qui est un trait spécifique de tout « état » — un honneur social particulier à l'intérieur de leur cercle.

En Inde, toutes les lois sacrées s'occupaient en ce sens des ascètes; les religions de salut de l'Inde sont des religions de moines. Les sources du christianisme primitif présentent [les virtuoses] comme une catégorie à part : ce sont eux qui, plus tard, formeront les ordres monacaux. Dans le protestantisme, ils ont formé les sectes ascétiques ou les *ecclesiae* piétistes. Chez les juifs, les *peruschim (pharisaioi)* constituaient une aristocratie

du salut par rapport aux *'am ha-arets*. Dans l'islamisme, c'étaient les derviches et, parmi ceux-ci, les virtuoses étaient les soufis authentiques. Chez les skopzis, ils constituaient la communauté ésotérique des castrés. Nous aurons à revenir sur ces importantes conséquences sociologiques.

[328] Interprétée [sous son aspect] d'éthique de la conviction, la méthode de salut signifie toujours, en pratique, un dépassement des désirs ou des états affectifs particuliers de la nature humaine brute, non façonnée par la religion. Parmi les états affectifs : lâcheté, brutalité, égoïsme, sensualité ou autres, quels sont ceux qu'il faut combattre en priorité parce qu'ils détournent le plus de l'habitude charismatique ? A cette question chaque religion donne une réponse particulière qui est partie intégrante de ses caractéristiques essentielles. Mais, dans ce sens, une doctrine religieuse de salut méthodique est toujours une *éthique de virtuoses*. Comme le charisme magique, elle réclame constamment la *confirmation* de la virtuosité. Ceci est vrai pour le virtuose religieux, frère d'un ordre conquérant, comme le musulman du temps d'Omar, ou pour un virtuose de l'ascétisme qui rejette le monde, comme la plupart des chrétiens ou, avec moins de cohérence, des jaïnistes. [C'est également vrai] du virtuose de la contemplation extramondaine, comme le moine bouddhiste, du virtuose du martyre passif, comme le chrétien primitif, du virtuose de la vertu religieuse exercée en ce monde à l'intérieur d'une profession, comme l'ascète protestant, du virtuose de la légalité formelle, comme le juif pharisien, ou de la bonté acosmique, comme saint François. En tout état de cause, dans chacun de ces cas, le virtuose — nous l'avons déjà montré — n'a l'authentique certitude de son salut que si la conviction qu'il a de sa virtuosité lui en renouvelle constamment l'assurance lorsqu'il est en butte à la tentation. Mais cette confirmation de la grâce apparaît différemment, selon le caractère que présente le salut religieux lui-même. Toutefois, elle inclut toujours l'affirmation du standard éthique et religieux, donc le refus de tomber dans les péchés les plus graves — ceci vaut pour l'*arhat* bouddhiste comme pour le chrétien primitif.

L'individu religieusement qualifié — dans le christianisme, celui qui a reçu le baptême — ne peut plus, donc ne doit plus, tomber en état de « péché mortel ». Les péchés mortels détruisent la qualification religieuse, c'est pourquoi ils ne peuvent être remis ou, du moins, ne peuvent être absous que par un individu qualifié par son charisme : celui-ci gracie le pécheur en le gratifiant à nouveau du charisme religieux dont le péché prouvait la perte. Lorsqu'il s'est avéré insoutenable de maintenir en pratique cette doctrine de virtuose à l'intérieur des communautés de masse du christianisme primitif, la religiosité de virtuoses des montanistes a soutenu avec fermeté — et logique — l'exigence qu'au moins le péché de lâcheté devait demeurer sans pardon — de même que, dans la religion de héros guerriers qu'est l'islamisme, l'apostasie était, sans exception, punie de mort. Les montanistes se sont séparés de l'Église de masse des chrétiens ordinaires lorsque les persécutions de Décius et de Dioclétien ont rendu cette exigence de vir-

tuoses inexécutable du point de vue des prêtres intéressés à maintenir le nombre de leurs paroissiens.

Mais pour le reste — comme nous l'avons indiqué à plusieurs reprises — le caractère positif de la confirmation du salut, donc aussi celui de la conduite pratique, diffère fondamentalement, surtout par le caractère des biens du salut dont la possession garantit la béatitude.

[*a*] Ces biens du salut peuvent être conçus comme un don spécifique du comportement activement éthique uni à la conscience que Dieu dirige ce comportement, c'est-à-dire que l'individu est un instrument de Dieu. Pour ce que nous nous proposons d'établir, nous appellerons religieusement *ascétique* ce type de prise de position conditionnée par la méthode de salut — le fait que cette expression peut être aussi utilisée, et elle l'est, dans un autre sens, plus large, s'éclairera plus loin. Non seulement la virtuosité religieuse soumet les pulsions naturelles à une conduite systématique de la vie, mais encore elle soumet à une critique radicale, *éthico*-religieuse, ses relations avec la communauté sociale et ses vertus, qui sont inévitablement utilitaires et conventionnelles et nullement héroïques. Non seulement les simples vertus « naturelles » dans le monde ne garantissent pas le salut, mais elles le mettent en péril en faisant illusion sur ce qui seul est nécessaire. Les relations sociales, le « monde », au sens religieux du terme, sont donc tentation non seulement parce que celui-ci est le lieu des plaisirs sensuels, éthiquement irrationnels, qui éloignent totalement des choses divines, mais plus encore le lieu de la suffisance infatuée propre à l'accomplissement de ces fameux devoirs banals [329] de l'homme moyen religieux, aux dépens de sa concentration exclusive dans la recherche active de la rédemption. Cette concentration peut faire apparaître une séparation formelle d'avec le « monde », un détachement d'avec les liens sociaux et spirituels de la famille, de la propriété, des intérêts politiques, économiques, artistiques, érotiques, bref, de tous les intérêts de la créature en général. Participer aux affaires du monde revient à accepter celui-ci, c'est donc une aliénation par rapport à Dieu. Nous sommes en présence de l'*ascétisme hors du monde*.

A l'inverse, cette concentration de la conduite peut exiger de la conviction spécifiquement sacrée qu'a l'individu de sa qualité d'instrument de Dieu qu'il participe au monde (et, précisément, à l'intérieur des organisations du monde et en opposition à elles) — nous avons alors l'*ascétisme dans le monde*. Dans ce dernier cas, le monde est un « devoir moral » imposé au virtuose religieux, qui est alors obligé de transformer le monde pour le mettre en accord avec ses idéaux ascétiques. L'ascète devient réformateur ou révolutionnaire rationnel par « droit naturel »; on en a vu des exemples avec le « Parlement des saints » sous Cromwell, l'État quaker de Pennsylvanie et sous l'autre forme du communisme de conventicule, piétiste et radical.

Mais étant donné la diversité [des niveaux] de la qualification religieuse, pareilles associations [*Zusammenschluß*] d'ascètes se transforment toujours en

une organisation aristocratique spéciale à l'intérieur, ou plutôt en dehors, du monde des hommes moyens qui déferle autour d'eux — ce qui ne diffère en rien du principe des « classes ». Il est possible qu'une telle organisation puisse dominer le monde, mais elle ne peut en élever la qualité moyenne au niveau de sa propre virtuosité. Chaque fois qu'elles ont ignoré cette évidence, les sociations religieuses rationnelles en ont éprouvé sur elles-mêmes les conséquences logiques.

Évalué du point de vue ascétique, le monde dans sa totalité demeure une *massa perditionis*. Reste la possibilité de renoncer à ce que le monde satisfasse aux exigences religieuses. Néanmoins, si la confirmation doit se produire dans les organisations du monde, celui-ci, parce qu'il reste inévitablement un vase naturel des péchés, devient justement une « tâche » dans laquelle se confirmera la conviction ascétique en combattant au maximum les péchés dans les organisations du monde. Le monde persiste dans son avilissement de chose créée. S'abandonner à la jouissance de ses biens mettrait en péril la concentration sur ceux du salut et leur possession; ce serait le symptôme d'une mentalité non sainte et de l'échec de la renaissance. Cependant — en tant que création de Dieu dont la puissance se manifeste en lui bien qu'il soit chose créée — le monde est l'unique matériau dans lequel le charisme religieux personnel puisse se confirmer par une façon d'agir éthique rationnelle, destinée à acquérir et conserver la certitude de son propre état de grâce.

En tant que champ dévolu à cette confirmation active, les organisations du monde au sein desquelles l'ascète est placé se transforment pour lui en une « vocation » [*Beruf*] qu'il doit « accomplir » rationnellement. Par conséquent, la jouissance des richesses est prohibée — tandis que la « vocation », si elle est ordonnée sur une base éthique et *rationnelle* dans une activité économique poursuivie dans la légalité la plus stricte, aboutit au succès, c'est-à-dire à l'acquisition, qui rend visible la bénédiction divine sur le travail de l'homme pieux et prouve que sa conduite économique est agréable à Dieu.

Toute exubérance des sentiments envers les êtres humains est prohibée comme étant l'expression d'une divinisation de la créature qui nie la valeur exclusive des dons divins du salut — tandis que la « vocation » est de participer sobrement et rationnellement, au sein d'*associations rationnelles à buts déterminés* [*Zweckverband*], aux fins objectives posées par la création divine. Prohibé, l'érotisme divinisant la créature — tandis que la vocation voulue par Dieu, c'est la « sobre procréation des enfants » dans le mariage (comme disent les puritains). Prohibée, la violence que l'individu exerce sur ses semblables, que ce soit par passion ou désir de vengeance ou, surtout, pour des motifs personnels — mais voulus par Dieu, la répression rationnelle et le châtiment des péchés et de la désobéissance au sein d'un État organisé pour cette fin. Prohibée, la jouissance personnelle et mondaine du pouvoir — c'est là une divinisation de la créature, — tandis qu'est voulue par Dieu la domination de l'ordre rationnel de la loi.

L' « ascète vivant dans le monde » est un rationaliste, aussi bien dans le sens qu'il systématise rationnellement sa conduite personnelle dans la vie que dans celui qu'il refuse tout ce qui est irrationnel sur le plan éthique — que ce soit l'art ou la sentimentalité personnelle dans le monde ou ses organisations.

[3.10] Le but spécifique demeure la maîtrise méthodique, [toujours] « en éveil », de la conduite personnelle. Ce type d' « ascétisme dans le monde » comprend, en tout premier lieu, le protestantisme ascétique qui voyait dans la confirmation à l'intérieur de l'ordre du monde l'unique preuve de la qualification religieuse, bien que les nuances particulières qu'il a revêtues aient pu différer dans leur degré de « cohérence logique ».

[*b*] Le bien du salut peut aussi ne pas être une qualité active de la façon d'agir. Dans ce cas, il n'est donc pas conscience de l'exécution d'une volonté divine mais, au contraire, un *état* d'un genre spécifique. Sa forme la plus remarquable, c'est l' « illumination mystique » qui, elle aussi, ne peut être conquise de haute lutte que par une minorité d'individus spécifiquement qualifiés, et seulement au moyen d'une activité d'un type particulier : la « contemplation ». Pour arriver à ses fins, la contemplation requiert toujours la mise hors circuit des intérêts de la vie quotidienne. Selon l'expérience des quakers, Dieu ne peut parler à l'âme que lorsque la créature se tait complètement en l'homme; de Lao-tseu à Bouddha et à Tauler, toutes les mystiques contemplatives sont d'accord sur ce point, sinon dans les termes du moins de fait.

La conséquence logique peut être la fuite absolue hors du monde propre au bouddhisme primitif et, dans une certaine mesure, à toutes les formes asiatiques et proche-orientales de la rédemption. [La contemplation] paraît semblable à la vision ascétique du monde, mais il faut l'en distinguer rigoureusement. Au sens où nous employons ce terme, l'ascétisme qui refuse le monde est, en premier lieu, axé sur l'activité. Seulement, cette activité d'un genre déterminé aide l'ascète à atteindre les qualités auxquelles il aspire qui, à leur tour, sont propres à une activité fondée sur la grâce divine. L'ascète, ayant conscience que sa force d'agir provient de la possession capitale d'un salut religieux et qu'il sert Dieu par son activité, renouvelle ainsi, sans cesse, l'assurance de son état de grâce. Il se sent être un combattant de Dieu, peu lui importent l'ennemi qu'il combat et les moyens qu'il emploie dans la lutte. Psychologiquement, la fuite hors du monde n'est pas une fuite mais une victoire toujours nouvelle sur de toujours nouvelles tentations contre lesquelles il doit combattre avec une activité toujours renouvelée. L'ascète qui refuse le monde a au moins un rapport intérieur négatif avec lui, celui du *combat* qu'il mène sans relâche contre « lui ». C'est pourquoi, il est plus exact de parler à son sujet de « *refus* du monde » que de « *fuite* hors du monde », celle-ci caractérisant bien mieux le mystique contemplatif.

En revanche, la contemplation est essentiellement recherche d'un « repos » en Dieu, et seulement en lui. *Ne pas* agir, ce qui entraîne pour ultime

enchaînement systématique ne pas penser, faire le vide en soi de tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, peut rappeler le « monde », en tout cas la minimisation absolue de toute activité intérieure ou extérieure, ce sont là les voies qui permettent d'atteindre un état intérieur que l'on savoure comme possession du divin, comme *unio mystica* avec lui. C'est donc un habitus du sentiment qui semble transmettre un « savoir ». Que l'accent soit mis subjectivement sur le contenu distinctif extraordinaire de cette connaissance, ou sur la coloration sentimentale de sa possession, objectivement c'est cette dernière qui est décisive.

Car le savoir mystique est d'autant plus incommunicable qu'il revêt son caractère spécifique, et ce qui lui donne, précisément, ce caractère spécifique, c'est qu'il se présente comme un savoir *malgré* son incommunicabilité. Savoir qui ne signifie nullement une connaissance nouvelle de faits ou de principes, quels qu'ils soient, mais saisie unitaire du sens du monde. Et aussi, savoir *pratique*, au sens où ce terme se retrouve sans cesse dans les nombreuses formulations des mystiques. Essentiellement, c'est bien plutôt une « possession » à partir de quoi il peut découler de nouvelles orientations pratiques en ce qui concerne le monde, et aussi, dans certaines circonstances, de nouvelles « connaissances » communicables. Mais ces connaissances sont connaissances de valeurs et de non-valeurs à l'intérieur du monde. Ceci ne nous intéresse pas ici; ce qui nous importe c'est l'effet négatif sur l'activité, effet propre à toute contemplation, par opposition à l'ascétisme, au sens où nous utilisons ce terme.

Comme nous l'avons déjà expressément souligné, et sous réserve d'une discussion détaillée, l'opposition entre l'ascétisme qui refuse le monde et la contemplation hors de celui-ci est évidemment fluide. Car, tout d'abord, [331] la contemplation hors du monde doit être associée avec une conduite rationnelle de la vie d'un degré assez élevé. Seulement celle-ci, en vérité, conduit [l'individu] à se concentrer sur le bien du salut. Toutefois, elle n'est que le moyen d'atteindre le but de la contemplation, et la rationalisation a un caractère essentiellement négatif : elle consiste à se *préserver* [*Abwehr*] des perturbations dues à la nature et au milieu social. La contemplation n'est aucunement un abandon passif aux rêves, ni une simple autohypnose, bien qu'en pratique elle puisse être proche de ceux-ci. Au contraire, pour l'atteindre il est nécessaire de se concentrer énergiquement sur certaines « vérités ». L'aspect décisif de ce processus, ce n'est pas le contenu de ces vérités qui paraissent souvent fort simples au non-mystique, mais la façon dont elles sont accentuées, la position centrale qu'elles assument à l'intérieur de l'aspect total du monde et leur influence unitaire sur cet aspect. Ni la compréhension claire ni la reconnaissance expresse comme vérité des principes extrêmement banals du dogme central du bouddhisme n'ont jamais fait de quiconque un illuminé. La voie qui mène à l'illumination passe par la concentration de la pensée et, éventuellement, par d'autres moyens méthodiques de salut. L'illumination consiste exclusivement dans la qualité unique du sentiment, c'est-à-dire, en fait, dans l'unité ressentie

du savoir et de la conviction pratique, unité qui fournit au mystique l'assurance décisive de son état de grâce religieux.

Pour l'ascète également, l'appréhension émotionnelle et consciente du divin possède une signification capitale. Seulement, dans son cas elle est, pour ainsi dire, du type « moteur ». Ce sentiment existe lorsque l'ascète a conscience qu'il a réussi à devenir un instrument de Dieu grâce à sa façon d'agir rationnellement éthique qui se réfère à Dieu. Mais pour le mystique contemplatif qui ne veut ni ne peut jamais être un instrument de Dieu, mais seulement un « vase d'élection » du divin, cette façon d'agir éthique et combative — qu'elle soit positive ou négative — est une aliénation continue du divin dans une fonction marginale. C'est pourquoi le bouddhisme primitif recommandait l'inaction comme condition préalable visant à maintenir l'état de grâce, et en tout cas enjoignait d'éviter toute activité de type rationnel [*Zweckhandeln*] (« agir en vue d'une fin ») comme étant la forme la plus dangereuse de la sécularisation. En revanche, pour l'ascète, la contemplation du mystique apparaît indolente et stérile sur le plan religieux; c'est une satisfaction égoïste condamnable du point de vue ascétique, une débauche d'émotions que le contemplatif se suggère à lui-même, aboutissant à la déification de la créature.

Du point de vue du mystique contemplatif, l'ascète est continuellement éloigné de l'union en et avec Dieu, il est forcé de s'empêtrer dans des contradictions et des compromissions sans recours par son combat, les tourments qu'il s'inflige — même si c'est hors du monde, — ainsi que par son activité ascétique et rationnelle dans le monde, avec tous les fardeaux de la vie créée, les tensions insolubles entre la violence et la bonté, entre la réalité quotidienne et l'amour qui en sont la rançon. Du point de vue de l'ascète, le mystique contemplatif ne pense pas à Dieu, à l'accroissement de son royaume ni de sa gloire, ni à l'accomplissement de la volonté divine, il ne pense uniquement qu'à lui-même. De plus, dans la mesure où il vit, il vit dans l'inconséquence perpétuelle, du fait pur et simple de l'inévitable [nécessité] de sa subsistance. Et cela d'autant plus que le mystique contemplatif vit à l'intérieur du monde et de ses institutions. Dans un certain sens, le mystique qui fuit le monde « dépend » bien plus de celui-ci que l'ascète. Ce dernier peut vivre en anachorète et subvenir à ses besoins, son travail lui donne la certitude de son état de grâce. S'il voulait demeurer conséquent avec lui-même, le mystique contemplatif ne devrait vivre que de ce que la nature ou les hommes lui offrent *spontanément* : les baies des bois et — puisque celles-ci ne sont nulle part toujours à sa disposition — les aumônes. C'était effectivement le cas pour les *sramanas* indiens les plus conséquents (d'où l'interdiction particulièrement rigoureuse de toutes les règles des *bhikshu* de l'Inde, et des bouddhistes, de ne rien prendre qui ne leur eût été donné volontairement).

En tout cas, le mystique contemplatif vit des dons du monde, quels qu'ils soient, et il ne pourrait pas vivre si le monde ne travaillait constamment, ce qu'il tient pour peccamineux et aliénant de Dieu. [332] Pour

le moine bouddhiste, par exemple, la culture des champs est la plus répréhensible des activités car elle cause de violentes blessures aux animaux vivant dans le sol — pourtant les aumônes qu'il recueille consistent surtout en produits agricoles. Ceci montre sous son jour le plus cru l'inévitable aristocratisme du salut du mystique qui abandonne à leur destin inéluctable le monde, les non-illuminés et ceux qui sont incapables d'accéder à la pleine illumination. Pour le bouddhiste, la vertu capitale des laïcs — et au fond l'unique vertu de ceux-ci — était, primitivement, de vénérer les moines qui, seuls, appartenaient à la communauté religieuse, et de leur dispenser des aumônes. Mais en règle générale tout le monde « agit » d'une manière ou d'une autre, le mystique lui-même agit inévitablement. Il ne réduit son activité au minimum que parce que celle-ci ne peut jamais lui donner la certitude de son état de grâce et qu'elle peut, au contraire, le détourner de son union avec le divin, alors que l'ascète vérifie son état de grâce par son activité.

Le contraste entre les deux attitudes ressort le plus nettement lorsque l'on ne tire pas les ultimes conséquences logiques du refus total du monde et de la fuite totale hors du monde. S'il veut agir à l'intérieur du monde, donc s'il veut pratiquer l'ascétisme dans le monde, l'ascète est obligé d'être frappé d'une sorte d'étroitesse d'esprit pour toute question concernant le « sens du monde » : il n'a pas à s'inquiéter de ce genre d'interrogations. Par conséquent, ce n'est pas un hasard si l'ascétisme dans le monde a trouvé son développement le plus cohérent avec le Dieu calviniste dont les mobiles sont absolument impénétrables et soustraits à tout critère humain. Il s'ensuit que l'ascète dans le monde est l' « homme d'une profession [*Beruf*] »; il ne pose pas de question ni ne trouve nécessaire d'en poser sur le sens de la pratique matérielle de sa profession à l'intérieur du monde *dans son ensemble*, dont la responsabilité ne lui incombe certes pas, mais à son Dieu. Pour lui, il lui suffit d'avoir conscience d'exécuter la volonté de Dieu dans son activité personnelle rationnelle en ce monde, volonté dont le sens ultime lui est impénétrable.

Au contraire, pour le mystique contemplatif, il s'agit précisément de la vision [*Erschauen*] de ce « sens » du monde qu'il est hors d'état de « concevoir » sous une forme rationnelle parce qu'il le saisit comme une unité *au-delà* de toute réalité concrète [*reale Wirklichkeit*]. La contemplation mystique n'a pas toujours pour conséquence logique la fuite hors du monde, si par ce terme on entend qu'il faut éviter tout contact avec le milieu social. Au contraire, le mystique peut revendiquer, *face* aux institutions du monde, la confirmation de la certitude de son état de grâce — pour lui aussi, sa position dans ces institutions devient une « profession [*Beruf*] ». Mais elle prend une tout autre direction que dans l'ascétisme dans le monde.

Le monde en tant que tel n'est affirmé ni par l'ascétisme ni par la contemplation. L'ascète en rejette le caractère empirique, éthiquement irrationnel, de chose créée, les tentations éthiques des plaisirs mondains, la jouissance et le délassement dans ses joies et ses dons. En revanche, il affirme sa

propre activité rationnelle dans les institutions mondaines comme étant un devoir et un moyen de confirmer sa grâce. Par contre, le mystique contemplatif vivant dans le monde considère l'action, et particulièrement l'action dans le monde, comme étant en soi tentation pure, en face de laquelle il doit maintenir son état de grâce.

Il minimise donc son activité en se « résignant » à l'ordre du monde, il y vit, pour ainsi dire, incognito, comme les « paisibles de la terre » [*Psaumes*, XXXV, 20] l'ont toujours fait, parce que Dieu a ordonné que nous devons vivre dans le monde. Une « brisure » spécifique, teintée d'humilité, caractérise l'activité dans le monde du mystique contemplatif, activité qu'il voudrait toujours fuir, et qu'il fuit, pour se réfugier dans le silence de l'intériorité divine. Lorsque l'ascète agit en accord avec lui-même, il est sûr d'être un instrument de Dieu. C'est pourquoi son « humilité » personnelle, qui est un devoir de la créature, est toujours d'une authenticité douteuse. Le succès de son activité est donc un succès de Dieu auquel il a contribué, ou tout au moins ce succès est un signe de la bénédiction toute spéciale qui lui est accordée ainsi qu'à son action. Par contre, le mystique authentique considère que le succès de son activité *dans le monde* ne peut avoir aucune signification pour son salut; le maintien d'une humilité authentique dans le monde est, en fait, l'*unique* garantie [333] que son âme n'est pas devenue la proie du monde. Plus il est dans le monde, plus son attitude envers celui-ci est, en général, « brisée », ce qui contraste avec l'orgueilleux aristocratisme du salut de la contemplation *hors* du monde.

Pour l'ascète, la certitude du salut se vérifie sans cesse dans une activité rationnelle dont le sens, les moyens, le but sont sans équivoque et s'appuient sur des principes et des règles. Pour le mystique qui possède effectivement le bien du salut, qu'il comprend comme un état qui lui est propre, la conséquence logique de cet état peut être, à l'inverse, l'anomisme [c'est-à-dire l'absence de règles et de lois]. Le sentiment de son salut ne se manifeste pas dans l'action et ses modalités, mais au contraire dans un état subjectif et la qualité qu'il revêt. Le mystique ne se sent plus lié par aucune règle d'action; bien plus, il reste certain de son salut dans tout ce qu'il fait et quoi qu'il puisse faire. Saint Paul a été aux prises, entre autres choses, avec cette conséquence logique du mysticisme (le *πάντα μοι ἔξεστιν*) qui a toujours été un résultat incident de la quête mystique du salut.

En outre, les exigences du Dieu de l'ascète peuvent aller jusqu'à requérir de la créature une domination inconditionnelle du monde au moyen de la norme de la vertu religieuse jusqu'à la transformation révolutionnaire visant à ce but. De sa cellule à l'écart du monde, l'ascète lui fait face, en tant que prophète. Mais, en concordance avec sa propre discipline méthodique et rationnelle, il réclamera toujours du monde une organisation et une discipline éthiquement rationnelles. De son côté, le mystique peut arriver à une position analogue à l'égard du monde. Son sentiment d'intimité

avec Dieu [*Gottinnigkeit*] — cette euphorie chronique silencieuse de sa possession contemplative et solitaire du bien du salut divin — peut se transformer en un sentiment aigu de possession sacrée par Dieu, ou de Dieu, qui parle en lui et par sa voix. Il veut alors apporter aux hommes le salut éternel, tout de suite et maintenant, pourvu que ceux-ci, ainsi que le mystique lui-même, aient préparé à Dieu sa demeure sur terre, c'est-à-dire dans leur âme. Alors, comme le magicien, il sentira dieux et démons en son pouvoir; la conséquence pratique, c'est qu'il deviendra un mystagogue, comme cela s'est si souvent produit.

S'il ne peut s'engager dans la voie [de la mystagogie] — nous en discuterons plus loin les raisons possibles, — le mystique peut témoigner de son Dieu par la seule doctrine. Dans ce cas, dédaignant toute idée d'un « ordre » rationnel du monde, sa prédication révolutionnaire dans le monde deviendra millénariste [*chiliastisch*] et irrationnelle. L'absoluité de son propre sentiment d'amour acosmique universel sera pour lui le fondement entièrement adéquat et seul voulu par Dieu de la communauté humaine mystiquement rénovée. On a souvent assisté au revirement de l'habitus mystique détaché du monde en habitus millénariste révolutionnaire; c'est au XVIe siècle, avec la variante révolutionnaire du mouvement baptiste, que celui-ci a été le plus impressionnant. Le processus inverse s'est également produit, on en trouve un exemple dans la conversion de John Lilburnes au quakérisme.

Pour autant qu'une religion de salut dans le monde est déterminée par des traits contemplatifs, il en découle normalement une acceptation de l'ordre social donné, indifférente au monde, du moins relativement, en tout cas pleine d'humilité devant lui. Après les travaux de la journée, le mystique d'empreinte taulérienne recherche, le soir, l'union contemplative avec Dieu et, comme Tauler le dit avec émotion, retourne à son travail habituel le lendemain matin dans un juste état d'âme. Selon Lao-tseu, l'homme qui a réalisé l'union avec le tao se reconnaît à son humilité et à son autodépréciation devant ses semblables. La pointe de mysticisme du luthéranisme dont, en dernière analyse, l'*unio mystica* est le bien suprême du salut auquel on puisse accéder ici-bas a déterminé (à côté d'autres facteurs) l'indifférence du luthérien à l'égard du mode de l'organisme externe de prédication de la Parole divine, ainsi que son caractère anti-ascétique et traditionaliste.

En général, le mystique type n'a pas une grande activité sociale, il n'est pas non plus enclin à opérer une transformation rationnelle de l'ordre terrestre au moyen d'une conduite méthodique orientée vers le succès extérieur. Partout où le mysticisme donne naissance à une activité communautaire, il porte l'empreinte de l'acosmisme du sentiment de l'amour mystique. [334] Dans ce sens, le mysticisme peut avoir un effet psychologique qui favorise la création de communautés — en dépit de ce qu'il semblerait « logique » de déduire.

On trouve, au centre du concept d'Église mystique du christianisme

oriental, la ferme conviction que l'amour fraternel, s'il est suffisamment pur et fort, conduit nécessairement à l'unité en toutes choses, même en ce qui se rapporte aux croyances dogmatiques. En d'autres termes, les hommes qui s'aiment suffisamment les uns les autres — au sens johannique d'amour mystique — pensent également de la même façon et, à cause précisément de l'irrationalité de cette façon de sentir, agissent solidairement selon la volonté divine. C'est pourquoi l'Église orientale peut se passer d'une autorité doctrinale rationnelle et infaillible. La même façon de voir est à la base du concept de communauté, à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église, propre aux [illegible]. Dans une certaine mesure, cette idée était partagée par les premiers chrétiens. La même conception est à la base de la croyance de Mahomet dans l'inutilité d'une autorité doctrinale formelle, et elle a aussi contribué à réduire au [illegible] l'organisation des communautés monastiques du bouddhisme primitif.

Par contre, lorsqu'une religion de salut dans le monde a montré une tendance spécifiquement ascétique, elle a toujours exigé un rationalisme pratique, au sens d'un accroissement de l'activité rationnelle en tant que telle, d'une augmentation de la systématisation méthodique de la conduite extérieure de la vie, ainsi que de la fonctionnalisation [*Versachlichung*] et de la sociation des organisations terrestres, que celles-ci soient des communautés monastiques ou des théocraties.

La différence historique décisive entre les variétés principalement orientales et asiatiques du fonds commun des religions de salut et les variétés qui prédominent surtout en Occident, réside en ce que les premières débouchent essentiellement sur la contemplation et les secondes sur l'ascétisme. Que cette différence soit des plus fluides, qu'en outre de multiples combinaisons des caractères mystiques et des caractères ascétiques reviennent sans cesse, par exemple dans le fonds commun du monachisme occidental, montre que ces éléments hétérogènes ne sont pas incompatibles et ne change rien à l'importance de cette différence elle-même pour notre observation purement empirique. Car ce qui nous importe, ce sont les répercussions sur l'activité.

En Inde, même une méthode de salut aussi ascétique que celle des moines jaunistes culmine dans un but final mystique purement contemplatif; en Asie orientale, le bouddhisme est devenu la religion typique du salut. Par contre, en Occident — abstraction faite de représentants isolés d'un quiétisme spécifique qui n'appartient qu'aux temps modernes, — même les religiosités [*Religiosität*] ayant une coloration mystique manifeste se transforment sans cesse en vertu active, donc, naturellement, ascétique, ou plutôt, par la voie d'une sélection intérieure des mobiles, elles privilégient un type de conduite active tourné en général vers l'ascétisme et le transmettent dans la pratique. Ni la contemplation bernardine, ni la spiritualité franciscaine, ni celle des baptistes ou des jésuites, ni l'excitation sentimentale de Zinzendorf n'ont [illegible] les mystiques isolés d'attribuer une importance supérieure à l'activité et à la confir-

mation de la grâce dans l'activité, même si, à vrai dire, ce fut à des degrés très divers, purement ascétiques ou entrecoupés de contemplation, et maître Eckhardt, en dépit du Sauveur, a finalement placé Marthe au-dessus de Marie.

Mais, dans une certaine mesure, ceci a caractérisé le chritianisme dès le début. Dans les premiers temps, lorsque toutes les variétés des dons charismatiques irrationnels de l'esprit passaient pour le signe décisif de la sainteté, l'apologétique chrétienne devait déjà répondre à cette question : à quoi peut-on reconnaître que les performances pneumatiques du Christ et des chrétiens sont l'œuvre de Dieu et non de Satan ou des démons? La réponse était que l'effet manifeste du chritianisme sur la moralité de ses adeptes en confirmait l'origine divine. Aucun Indien n'aurait fait pareille réponse.

Parmi les raisons de cette différence fondamentale, nous n'indiquerons ici que les suivantes :

1) La conception d'un dieu transcendant, d'une toute-puissance absolue, et le caractère de créature du monde qu'il a créé à partir du néant. Partie du Proche-Orient, cette conception s'est imposée en Occident. Étaient ainsi fermées à la méthode de salut la voie de l'autodivinisation ainsi que celle de l'authentique possession mystique de Dieu — du moins au sens propre du terme « possession mystique », qui apparaissait être une divinisation blasphématoire de la créature. [335] De même qu'a été fermée la voie conduisant aux ultimes conséquences panthéistes [du mysticisme] — voie qui a toujours été considérée comme hétérodoxe. Toute rédemption a constamment dû prendre le caractère d'une « justification » éthique devant Dieu, justification qui, en dernière analyse, devait s'accomplir et être garantie par une conduite active [dans le monde], quelle qu'elle fût. La « confirmation » (dans le for intérieur du mystique) de la nature réellement divine de la possession mystique du salut ne s'achemine justement que par la voie de cette activité qui introduit dans le mysticisme lui-même des paradoxes, des tensions et exclut l'extrême proximité [*Abstandslosigkeit*] de Dieu, toutes choses qui ont été épargnées à la mystique indienne. Le monde du mystique occidental est une « œuvre », il a été « créé » et non pas, comme celui des Asiatiques, donné purement et simplement, avec ses organisations, de toute éternité. Par conséquent, on ne pouvait trouver entièrement le salut mystique dans la conscience de l'union absolue avec un « ordre » [des choses] suprême et sage, en tant que seul « être » vrai; d'autre part, une œuvre d'origine divine ne pouvait, non plus, jamais être considérée comme l'objet possible d'un refus absolu, comme en Asie.

2) Mais en outre cette opposition [des conceptions asiatiques et occidentales] était en corrélation avec le caractère des religions asiatiques de salut, en tant que pures religions d'intellectuels qui n'ont jamais renoncé à la « significativité » du monde empirique. Pour un Indien, la « pénétration » des ultimes conséquences de la chaîne causale du karma pouvait donc le conduire effectivement à l'illumination et à l'union de la « connaissance »

et de l'action. Voie qui demeurera éternellement fermée à toute religion qui se trouve aux prises avec le paradoxe absolu de la « création » d'un monde constamment imparfait par un dieu parfait. Dans ce dernier type de religion, la maîtrise intellectuelle du monde ne conduit pas vers Dieu; au contraire, elle en éloigne. Du point de vue pratique, la part du mysticisme occidental qui est fondée sur une infrastructure purement philosophique sera donc la plus proche du mysticisme asiatique.

3) Parmi les circonstances décisives sur le plan pratique, il convient de faire ressortir le fait que, pour des raisons qui restent encore à examiner, l'Occident romain est seul sur terre à avoir développé et maintenu un droit rationnel. La relation entre l'homme et Dieu a été, dans une mesure toute particulière, une espèce de sujétion pouvant être définie juridiquement. Le problème du salut était résolu par une sorte de procédure juridique, procédure qui a encore été développée de façon fort caractéristique par saint Anselme de Canterbury. Aucune méthode de salut n'aurait jamais pu prendre pareille tournure dans les religions orientales qui postulaient soit une puissance divine impersonnelle non pas simplement placée au-dessus, mais à l'intérieur d'un monde éternel qui se règle lui-même par l'enchaînement causal du karma, soit le tao, soit les esprits célestes des ancêtres de l'empereur de Chine, ou encore les dieux populaires asiatiques. Dans tous ces cas, les formes les plus hautes de la piété ont toujours pris une tournure panthéiste et, pour ce qui est de leurs motivations pratiques, contemplative.

4) Sous un autre aspect, le caractère rationnel de la méthode de salut était d'origine en partie romaine, en partie judaïque. Malgré les doutes que le patriciat des cités nourrissait envers le culte de l'ivresse dionysiaque, les Grecs accordaient une valeur positive à l'extase, c'est-à-dire à l'orgie aiguë en tant qu'ivresse divine, ou à sa forme adoucie, l'euphorie, telle qu'elle était surtout procurée par le rythme et la musique, dans la mesure où elle rendait conscient de ce qu'il y avait de plus spécifiquement divin en l'homme. Chez les Grecs, la couche dirigeante vivait dès l'enfance en contact avec cette forme douce de l'extase. A partir de l'époque où la discipline hoplite est devenue dominante, il a manqué à la Grèce une couche possédant un prestige social comparable à celui de la noblesse de robe romaine. En Grèce, les rapports [sociaux] étaient, à tous égards, plus simples et moins féodaux qu'à Rome. La noblesse romaine était une noblesse d'offices rationnellement [organisée] dont le prestige allait croissant (la clientèle de certaines familles a fini par comprendre des villes et des provinces); elle rejetait l'extase comme étant aussi inconvenante que la danse et indigne d'hommes distingués. La terminologie témoignait de ce rejet, puisque les Romains faisaient correspondre *superstitio* à la notion grecque d'extase. Les danses rituelles n'étaient pratiquées qu'au sein des collèges sacerdotaux les plus anciens et, chez les *fratres arvales*, sous forme de rondes; ces derniers s'y livraient, ce qui est fort caractéristique, derrière les portes closes, après avoir renvoyé la communauté [des fidèles]. D'ailleurs, aux yeux des Romains,

la danse était inconvenante, de même que la musique — art dans lequel Rome est demeurée totalement stérile, — [336] de même que la lutte, le corps nu, pratiquée au gymnase (que les Spartiates avaient créé pour être un lieu d'exercice). Le Sénat avait interdit les cultes orgiaques de Dionysos. La noblesse d'offices romaine — noblesse militaire qui dominait le monde — refusait toute espèce d'extase comme toute préoccupation pour une méthode individuelle de salut; de son côté, la bureaucratie confucéenne avait adopté une attitude non moins hostile à l'égard de toute méthode de salut. Refus qui a été l'une des sources de ce fameux rationalisme rigoureusement empirique orienté sur la pratique et la politique.

Les communautés chrétiennes occidentales ont trouvé ce rationalisme au départ de leur développement; c'était un trait caractéristique essentiel de tout le fonds commun religieux sur un terrain authentiquement romain, et la communauté chrétienne de Rome l'a repris en pleine conscience, avec toutes les implications logiques qu'il comporte. Cette communauté n'a ajouté de sa propre initiative aucun élément irrationnel — de la prophétie charismatique jusqu'aux innovations de la musique d'église, — ni au fonds commun religieux ni à la culture. Le christianisme primitif était infiniment plus pauvre en penseurs théologiques que l'Orient hellénistique, la communauté de Corinthe, par exemple, mais encore — c'est du moins l'impression que l'on retire des sources — en toute espèce de manifestation du *pneuma*. C'est précisément pour cela que son rationalisme sobrement pratique — cette part la plus importante de l'héritage romain de l'Église — a presque partout joué, comme l'on sait, un rôle prépondérant dans la systématisation dogmatique et éthique de la foi. Le développement ultérieur de la méthode de salut s'est poursuivi dans le même sens. Mesurées aux critères de l'Inde ou de l'Asie ancienne, les exigences ascétiques de la première règle bénédictine — de même que celles de la réforme clunisienne — étaient extrêmement modestes et taillées à la mesure de novices issus de milieux élevés. Mais d'autre part, caractéristique essentielle, c'est précisément en Occident que le « travail » est apparu comme un moyen hygiénique et ascétique, et il a pris de l'importance dans la règle cistercienne qui cultivait méthodiquement la simplicité la plus rationnelle. Par contraste avec les moines mendiants de l'Inde, les ordres mendiants, dès leur apparition, ont été contraints de servir la hiérarchie et ils ont été utilisés pour des fins rationnelles : la *caritas* systématique — qui s'est développée en Occident sous la forme d'« entreprise » pratique, — ou encore, la prédication et la juridiction des hérétiques. Enfin, l'ordre des jésuites s'est débarrassé totalement des éléments antihygiéniques de l'ancien ascétisme et il est devenu l'ordre soumis à la discipline la plus rationnelle en vue de la poursuite des buts de l'Église. Cette évolution est en corrélation manifeste avec le point suivant.

5) L'Église est une organisation unitaire rationnelle avec un sommet monarchique et un contrôle centralisé de la piété. En d'autres termes, à côté du dieu personnel et tout-puissant, il y a aussi un souverain dans le monde

doté d'un pouvoir énorme et possédant la faculté de réglementer activement la vie [de ses sujets]..En partie pour des raisons historiques, en partie pour des raisons ayant trait au fonds commun religieux, un pareil personnage n'existe pas dans les religions d'Extrême-Orient. Comme nous le verrons plus loin, bien qu'il soit organisé de façon rigide, le lamaïsme n'a pas la rigidité d'une organisation bureaucratique. Les hiérarques asiatiques, par exemple ceux du taoïsme, et les autres patriarches héréditaires chinois ou des sectes indiennes sont toujours soit des mystagogues, soit l'objet d'une vénération anthropolâtrique, soit encore, comme le dalaï-lama et le tashi-lama, les chefs d'une religion purement monastique de caractère magique. C'est seulement en Occident, où les moines sont devenus la troupe disciplinée d'une bureaucratie rationalisée de fonctionnaires [*Amtsbürokratie*], que l'ascétisme hors du monde s'est systématisé de façon croissante en une méthode active rationnelle de conduite de la vie.

Et qui plus est, seul l'Occident a vu s'accomplir, avec le protestantisme ascétique, le transfert de l'ascétisme rationnel dans la vie mondaine elle-même. Dans l'islamisme, les ordres derviches intramondains pratiquaient des méthodes de salut très diverses, mais en dernière analyse celles-ci étaient toujours orientées sur la quête du salut mystique des soufis. Leur recherche du salut dérivait de modèles indiens et persans; elle pouvait être directement orgiastique, pneumatique ou contemplative; en tout cas, elle n'était pas ascétique au sens où ce terme est employé ici. Avec les orgies des derviches, les Indiens ont fait sentir leur influence jusqu'en Bosnie. L'ascétisme des derviches n'est pas, comme l'ascétisme protestant, une « éthique » religieuse de la « profession », car leurs exploits religieux n'ont souvent aucun rapport avec les exigences de leurs professions séculières, ou tout au plus un rapport purement superficiel avec la méthode de salut. [337] Toutefois, cette méthode de salut peut exercer des effets indirects sur la vie professionnelle. Toutes choses égales d'ailleurs, le derviche simple et pieux, s'il est artisan, sera plus digne de confiance que l'artisan irréligieux, de même que le pieux parsi voit prospérer ses affaires parce qu'il obéit au commandement rigoureux de dire la vérité.

Mais le protestantisme ascétique est seul au monde à avoir associé, par principe, dans une unité systématique irréductible, l'éthique de la profession dans le monde et la certitude du salut. C'est seulement dans l'éthique de la profession que, malgré son infamie de chose créée, le monde possède une signification exclusivement religieuse en tant qu'objet à l'aide duquel l'homme accomplit son devoir moral par le moyen d'une activité rationnelle, selon la volonté d'un dieu purement transcendant. Le caractère finaliste [*Zweckcharakter*], rationnel, sobre, qui ne s'abandonne pas au monde, de cette activité et le succès qui la couronne sont le signe de la bénédiction divine. L'ascétisme intramondain de l'Occident avait un certain nombre de conséquences que l'on ne retrouve dans aucun autre fonds commun religieux au monde. Ce qu'il demandait à ses adeptes ce n'était pas la chasteté à laquelle le moine est astreint, mais la mise hors circuit de tout « plaisir »

érotique; ce n'était pas d'être pauvre, mais bien d'éviter de jouir de ses rentes, et de s'abstenir de la joyeuse ostentation féodale de la richesse; ce n'était pas de se mortifier dans un cloître, mais d'avoir une conduite rationnellement contrôlée et toujours en éveil; c'était aussi de refuser de s'abandonner à la beauté du monde, à l'art ou aux humeurs et aux sentiments personnels. La conséquence spécifique de l'ascétisme intramondain de l'Occident a été l'objectivation et la sociation des rapports sociaux.

B. Par ailleurs, les œuvres personnelles de l'individu peuvent être considérées comme totalement insuffisantes pour atteindre le salut. Dans ce cas, on ne parvient à la rédemption que grâce aux exploits accomplis par un héros hautement doué, ou même par un dieu incarné. Ces exploits sont portés au crédit des adeptes sous la forme de la grâce *ex opere operato*. La grâce peut donc être ou bien l'effet direct d'une activité magique, ou bien dispensée aux hommes à partir de l'excédent de grâce que ses exploits ont valu au sauveur, qu'il soit humain ou divin.

Cette dernière variété de rédemption s'est appuyée sur le développement des mythes sotériologiques, en particulier par les multiples formes du mythe du dieu qui lutte ou qui souffre, qui se fait homme ou qui descend sur terre, ou encore qui descend au royaume des morts. Au lieu d'un dieu de la nature — en particulier, d'un dieu solaire en lutte contre les autres forces naturelles, spécialement contre les ténèbres et le froid, et dont la victoire apporte le printemps, — les mythes de rédemption donnent naissance à un sauveur. Ce sauveur conduit l'homme au havre de la grâce et de l'amour d'un dieu bon qui (comme le Christ) le soustrait au pouvoir des démons, ou le sauve de la servitude d'un destin déterminé par les astres (les sept archontes gnostiques), ou, sur l'ordre d'un dieu caché et miséricordieux, le sauve d'un monde corrompu (la gnose) du fait qu'il est l'œuvre d'un dieu créateur inférieur (le démiurge et Yahvé), ou le soustrait à l'endurcissement du cœur et à la justification du monde par les œuvres (Jésus), ou à l'oppressante conscience du péché issue du fait que l'individu se rend compte de l'impossibilité d'accomplir les exigences de la loi (saint Paul et aussi, avec quelques variantes, saint Augustin et Luther), ou le sauve de la corruption insondable de la nature peccamineuse de l'homme (saint Augustin).

Pour ce faire, selon le caractère de la rédemption, le sauveur doit combattre des dragons ou de mauvais démons. Dans certains cas où il n'est pas de taille à leur tenir tête — car il n'est souvent qu'un enfant, pur de tout péché, — il doit grandir dans un lieu caché, ou être mis à mort par ses ennemis et descendre au royaume des morts, puis revenir sur terre, ressuscité et victorieux. C'est à partir de là qu'a pu se développer l'idée que sa mort est le rachat des droits que, par le péché des hommes, le diable s'est acquis sur l'âme humaine (christianisme primitif). Ou, inversement, la mort du sauveur est le moyen d'apaiser le courroux de Dieu, auprès duquel il fait fonction d'intercesseur, comme le Christ, Mahomet, et autres prophètes et sauveurs. Ou bien, à l'instar des antiques sauveurs des religions magiques, il apporte

aux hommes les connaissances interdites : le feu, les techniques [338] ou l'écriture, bref, il leur donne la connaissance des moyens de triompher des démons dans le monde ou de les écarter du chemin qui conduit au ciel (la gnose). Ou enfin ce n'est ni le combat concret du sauveur ni ses souffrances qui constituent son action décisive; l'important réside alors dans les racines métaphysiques ultimes du processus tout entier, à savoir l'incarnation d'un dieu en tant que tel comme unique moyen de combler le gouffre existant entre Dieu et les créatures (selon la conclusion de la spéculation grecque sur le salut par saint Athanase). L'incarnation de Dieu a procuré aux hommes la possibilité de la participation essentielle à Dieu : comme l'avait déjà dit saint Irénée, « faire que les hommes deviennent des dieux ». Ce que les philosophes post-athanasiens ont formulé ainsi : en se faisant homme, Dieu a assumé l'essence (l'idée platonicienne) de l'humanité. Ce qui éclaire la signification métaphysique de l'*ὁμοούσιος*.

Ou bien le dieu peut ne pas se contenter d'un acte unique d'incarnation mais, conséquence cohérente de l'éternité du monde — notion très répandue dans la pensée asiatique, — s'incarner de nouveau à certains intervalles de temps, ou même s'incarner continuellement. Il en va ainsi pour l'idée de bodhisattva conçue par le bouddhisme du mahâyâna (idée qui se rattache à certaines indications occasionnelles du Bouddha lui-même, d'où semble ressortir la croyance à la durée limitée sur terre de sa doctrine). En outre, le bodhisattva est parfois représenté comme un idéal plus élevé que le Bouddha, parce que le bodhisattva a renoncé à sa propre entrée dans le nirvâna, qui n'a qu'une signification exemplaire personnelle, pour se consacrer à sa fonction universelle au service des hommes : ici encore, le sauveur « se sacrifie ». De même qu'en son temps le culte de Jésus était supérieur aux autres cultes sotériologiques concurrents parce que le Sauveur avait été un homme de chair et d'os que les apôtres avaient vu de leurs yeux ressusciter d'entre les morts, de même l'incarnation continue, vivante, de chair et d'os, de Dieu dans le dalaï-lama est la conclusion logique de toute sotériologie de l'incarnation. Toutefois, quand le divin dispensateur de la grâce vit incarné — et à plus forte raison, quand il ne séjourne pas sur terre en personne — on a besoin de moyens tangibles pour que la masse des croyants puisse participer personnellement aux dons de la grâce. Et ces moyens, extrêmement variés, exercent une influence décisive sur le caractère de la religiosité.

Une conception de nature essentiellement magique est celle selon laquelle on peut s'incorporer la force des dieux par l'ingestion physique d'une substance divine, d'un animal totémique sacré dans lequel un esprit puissant est incarné, ou bien d'une hostie changée, par magie, en corps divin; ou encore, en participant à certains mystères, on peut avoir directement part à l'essence du dieu et, par là, être protégé magiquement contre les forces du mal (« grâce sacramentelle »).

L'acquisition des biens de la grâce peut prendre une forme magique ou une forme ritualiste; en tout cas, à côté du sauveur ou du dieu vivant incarné, elle a besoin de prêtres humains ou de mystagogues. En outre, le caractère

de la distribution de la grâce dépend également, dans une mesure considérable, de l'exigence faite à ces médiateurs entre les hommes et le sauveur de posséder personnellement et de confirmer leurs dons charismatiques de la grâce; en d'autres termes, celui d'entre eux qui ne participe pas à la grâce, par exemple le prêtre vivant en état de péché mortel, ne peut pas transmettre la grâce ni administrer de sacrement valable. Cette conséquence rigoureuse *(distribution charismatique de la grâce)* a été tirée, par exemple, par la prophétie des montanistes, des donatistes et, en général, par toutes les communautés de croyants de l'Antiquité qui ont soutenu que ceux qui se trouvaient à la tête de l'Église devaient posséder des dons prophétiques et charismatiques. Pour dispenser une grâce efficace, il ne suffit pas d'être un évêque revêtu d'une « fonction » de caractère institutionnel et extérieurement accrédité. Seul l'évêque accrédité par la prophétie et autres signes de l'esprit peut dispenser une grâce efficace, pour le moins lorsque celui qui recherche la grâce est en état de péché mortel.

Lorsque cette exigence est perdue de vue, on se trouve en présence d'une autre conception. Le salut s'effectue par une grâce que distribue en permanence une organisation divinement ou prophétiquement accréditée, une communauté institutionnelle : nous appellerons la grâce qu'elle dispense *grâce institutionnelle*. Cette communauté peut fonctionner directement au moyen [339] de sacrements purement magiques ou en vertu de la disposition, dont elle jouit, du trésor de l'excédent de grâce accumulé par les œuvres de ses fonctionnaires ou de ses fidèles.

Lorsque la grâce institutionnelle opère de façon cohérente, elle s'appuie sur trois principes : 1) *Extra ecclesiam nulla salus*. On ne peut recevoir la grâce qu'en appartenant à l'institution de salut. — 2) C'est la fonction assumée par le prêtre et non point sa qualification charismatique personnelle qui est décisive pour la grâce qu'il administre. — 3) La qualification religieuse personnelle de celui qui a besoin du salut est fondamentalement indifférente à l'institution dispensant la grâce. Le salut est donc universel, il est accessible à tous, et non au seul virtuose religieux. Le virtuose religieux peut même facilement, et en tout cas il doit, apparaître très menacé dans ses chances de salut et dans l'authenticité de son sentiment religieux [*Religiosität*] lorsqu'il espère atteindre Dieu par ses voies personnelles au lieu de faire confiance à la grâce institutionnelle. En principe, tous les hommes doivent être en mesure d'accomplir ce que Dieu requiert d'eux pour que la grâce institutionnelle suffise à leur salut. Le niveau requis des performances éthiques personnelles doit donc être de qualité moyenne, c'est-à-dire assez bas. L'homme qui accomplit plus dans le domaine éthique, le virtuose religieux par exemple, peut ainsi, en dehors des œuvres nécessaires à son salut, en accumuler d'autres dans le trésor de l'institution qui pourra alors les distribuer à ceux qui en ont besoin.

C'est là le point de vue spécifique de l'Église *catholique*, il lui a donné son caractère d'institution de salut au cours d'une évolution séculaire qui a été fixée à partir de saint Grégoire le Grand. Dans la pratique, ce point de vue

a oscillé entre une conception relativement magique et une autre, relativement éthique et sotériologique.

Or la façon dont la distribution de la grâce charismatique et celle de la grâce institutionnelle influent sur la conduite dépend des présupposés attachés aux moyens de la grâce. Les rapports sont semblables à ceux qui existent dans le cas du ritualisme, avec lequel la grâce sacramentelle et la grâce institutionnelle présentent des affinités électives. Autre point important, toute distribution authentique de la grâce par une personne — peu importe qu'elle soit légitimée par son charisme ou par une institution — a pour effet d'affaiblir les exigences éthiques de l'individu. La distribution de la grâce *soulage* toujours l'individu qui a besoin de rédemption, elle allège donc pour lui le fardeau de sa faute et, toutes choses égales d'ailleurs, lui épargne la nécessité de développer une méthode personnelle de vie éthique. Car le pécheur sait qu'il peut toujours obtenir l'absolution de tout péché par un acte religieux occasionnel. Et surtout les péchés restent des actes individuels auxquels sont opposés d'autres actes individuels à titre de compensation ou de pénitence. C'est l'acte individuel concret qui est mis en valeur et non point l'habitus total de la personnalité déterminé par l'ascétisme, la contemplation ou le contrôle vigilant de soi-même. Par conséquent, on ne sent pas la nécessité de conquérir la *certitudo salutis* par ses propres forces, et cette catégorie, si efficace sur le plan éthique, perd de son importance.

Le contrôle permanent de la conduite individuelle par un distributeur de grâce (confesseur ou directeur de conscience) — contrôle qui, à certains égards, a été extrêmement efficace — a souvent été surcompensé [*überkompensieren*] par le fait que la grâce peut toujours être dispensée de nouveau. En particulier, l'institution de la confession associée au pardon des péchés est ambivalente dans ses effets pratiques selon la façon dont elle est appliquée. La méthode très générale et peu spécialisée de la confession des péchés qui est pratiquée dans l'Église russe, en particulier — souvent sous la forme d'un aveu collectif d'avoir péché, — n'a pas d'action durable sur la conduite des fidèles; de même, la pratique de la confession du luthéranisme primitif était, sans nul doute, fort peu efficace. Les catalogues de péchés et de pénitences de l'écriture sacrée de l'Inde ne faisaient pas de distinction entre péchés rituels et éthiques et rattachaient presque entièrement l'expiation à des actes d'obéissance purement rituelle [340] (ou bien inspirés par l'intérêt de caste [*Stand*] des brahmanes). Il en résultait que la conduite quotidienne ne pouvait être influencée que dans le sens du traditionalisme, et que la grâce sacramentelle des gourous hindouistes affaiblissait encore, dans une large mesure, la persistance éventuelle de l'influence éthique.

L'Église catholique d'Occident a imposé la christianisation de l'Europe occidentale avec une énergie extraordinaire au moyen d'un système de confession et de pénitence unique au monde, combinant la technique romaine du droit avec la conception germanique du prix du sang [expiation fiscale]. Mais l'efficacité limitée de ce système n'en aurait pas moins subsisté en ce

qui concerne le développement d'une méthode de vie rationnelle, même sans la pratique inévitablement laxiste des indulgences. Néanmoins, l'influence de la confession est encore visible aujourd'hui, parfois « statistiquement », par exemple dans le rejet [*Hintanhaltung*] du système de la famille de deux enfants par les catholiques dévots, tant se montrent, ici aussi, les limites de la puissance de l'Église catholique de France.

Le judaïsme et le protestantisme ascétique ne connaissent, ni l'un ni l'autre, aucun genre de confession ou de distribution de la grâce par un être humain, quel qu'il soit, ni aucune grâce magique. Historiquement, ce fait a exercé une pression extraordinairement forte qui a favorisé le développement, commun à ces deux religions, d'une tournure éthiquement rationnelle du genre de vie — quelles que soient leurs divergences par ailleurs. Il leur a manqué la possibilité d'un soulagement [des péchés] tel que l'institut de confession ou l'institut de grâce pouvaient le procurer. Les méthodistes ont peut-être été les seuls à maintenir une confession efficace de ce genre avec l'aveu des péchés devant l'« assemblée des douze », mais son sens et ses effets étaient très différents. Bien entendu, ces confessions publiques ont pu donner naissance à la pratique semi-orgiastique de la contrition propre à l'Armée du salut.

Enfin, notamment, la grâce institutionnelle, par sa nature, tend à faire de l'obéissance et de la soumission à l'autorité une vertu cardinale et une condition décisive du salut, que cette autorité soit l'institut en tant que tel ou le dispensateur charismatique de la grâce. En Inde, par exemple, le gourou exerce parfois une autorité illimitée. Dans ce cas, la conduite n'est pas une systématisation intérieure qui se propage à partir d'un centre que l'individu aurait atteint de haute lutte, mais elle s'alimente à un centre qui lui est extérieur. Le contenu de la conduite de la vie ne peut pas, en soi, être poussé dans le sens d'une systématisation éthique, mais plutôt dans la direction contraire.

En revanche, bien entendu, cela accroît l'élasticité des commandements sacrés concrets et facilite, en pratique, leur adaptation aux modifications des conditions extérieures, avec d'autres effets, toutefois, que l'éthique de la conviction. Par exemple, l'interdiction biblique du prêt à intérêt, interdiction éternelle confirmée par des décrétales, avait été, en fait, pratiquement abandonnée par l'Église catholique du XIXe siècle. Cet abandon ne s'est pas manifesté ouvertement par la suppression (impossible) de l'interdit, mais discrètement, par la directive interne donnée aux confesseurs par le Saint-Office de ne pas chercher, désormais, à s'enquérir en confession des infractions commises par les pénitents contre l'interdiction du prêt à intérêt, et d'accorder l'absolution *à condition* que le confesseur reçoive de son pénitent l'assurance qu'il se soumettrait avec obéissance si, à l'avenir, le pape revenait aux principes anciens. En France, le clergé a, un certain temps, soulevé la question d'un traitement analogue en faveur du système de la famille de deux enfants. L'ultime valeur religieuse, c'est la pure obéissance, méritoire en tant que telle, et non point le devoir éthique

avec son contenu concret, ni la qualification éthique conquise de haute lutte, méthodiquement, par le virtuose. Lorsque l'institut de grâce a été réalisé dans toute sa cohérence, l'humble obéissance formelle est l'unique principe qui sous-tend la conduite de la vie et lui donne son unité. Ce principe est apparenté au mysticisme par la « brisure » [*Gebrochenheit*] spécifique du dévot [par l'humilité]. A cet égard, la remarque de Mallinckrodt, qui fait consister la liberté du chrétien à devoir obéir au pape, possède une valeur universelle [pour les systèmes de grâce institutionnelle].

Ou bien le salut est lié à la *foi*. Dans la mesure où ce concept n'est pas identique à la soumission à des normes pratiques, il présuppose toujours quelque attribution de vérité à certaines données métaphysiques et à certains développements des « dogmes » dont l'acceptation vaut comme [341] caractéristique essentielle de l'appartenance religieuse. Comme nous l'avons vu, le degré de développement des dogmes est extrêmement varié dans les diverses religions. Toutefois, la prophétie et la religion sacerdotale se distinguent de la magie pure par un minimum de « doctrine ». Bien entendu, toute magie présuppose que l'on croie au pouvoir magique du magicien, et il importe que celui-ci ait foi en lui-même et en son pouvoir. Ceci est également valable pour toute attitude religieuse [*Religiosität*], y compris celle du christianisme primitif. Jésus enseigne à ses disciples qu'ils n'ont pas pu guérir le possédé parce qu'ils doutaient de leur pouvoir. En revanche, celui qui est parfaitement convaincu de sa capacité de faire un miracle possède une foi capable de déplacer des montagnes. D'autre part, la magie a besoin, aujourd'hui encore, de la foi de ceux qui désirent le miracle magique. Jésus n'a pas pu accomplir de miracle dans sa ville natale ni, parfois, dans d'autres cités, et il s'étonne de « leur peu de foi ». A plusieurs reprises, il a déclaré qu'il était capable de guérir les possédés et les infirmes parce que ceux-ci avaient foi en lui et en son pouvoir. Cette foi a été, d'une part, sublimée sur le plan éthique. C'est parce que la femme adultère croyait que Jésus avait le pouvoir de remettre les péchés qu'il a pu lui pardonner les siens. Mais d'autre part — et c'est ce dont il s'agit ici en premier lieu — la foi se développe en affirmant la vérité de principes intellectuels qui sont le produit de la réflexion. C'est pourquoi le confucéisme, qui ne connaît aucun dogme, n'est pas une éthique de salut. Ni l'islam ni le judaïsme primitifs ne posaient de demande véritablement dogmatique; ils réclamaient seulement — comme l'a fait partout la religion primitive — la foi en la puissance (donc en l'existence) de leur dieu propre qu'ils considéraient maintenant comme le dieu « unique », ainsi que la foi en ses prophètes. Tous deux étant des religions du Livre, l'Écriture sacrée doit être tenue pour inspirée (l'islam croyait même que c'était l'œuvre de Dieu) et son contenu tenu pour vrai. En dehors des récits cosmogoniques, mythologiques et historiques, ces livres contiennent la loi et les prophètes — le Coran renferme même des commandements essentiellement pratiques — et ils ne requièrent aucune pénétration intellectuelle d'un genre déterminé.

Les religions non prophétiques sont les seules à connaître la foi comme

un savoir purement sacré. Chez elles, les prêtres sont encore, comme les magiciens, les gardiens du savoir cosmogonique et mythologique et, en tant que bardes sacrés, ils sont aussi les gardiens des légendes héroïques. Les éthiques védique et confucéenne rattachaient la pleine qualification éthique à l'éducation littéraire traditionnelle transmise par l'école qui, dans une très large mesure, est identique au simple savoir mémorisé. En tant qu'exigence, la « compréhension » intellectuelle est la transition qui conduit vers les formes de rédemption gnostique ou philosophique. Mais il se crée ainsi un abîme énorme entre la masse et ceux qui ont une pleine qualification intellectuelle. Toutefois, cela ne crée pas encore, à proprement parler, de véritable « dogmatique » officielle, mais seulement des opinions philosophiques ayant une valeur plus ou moins orthodoxe — comme le vedânta orthodoxe et le sânkhya hérétodoxe dans l'hindouisme.

Mais avec l'infiltration croissante de l'intellectualisme et les discussions qui en sont résultées, les Églises chrétiennes ont développé, à un degré inconnu ailleurs, des dogmes officiels, rationnels et obligatoires. L'exigence de connaître, de comprendre complètement ces dogmes et d'y croire est pratiquement irréalisable. Aujourd'hui, il nous paraît difficile d'imaginer que le contenu compliqué de l'*Épître aux Romains*, par exemple, ait été réellement adapté sur le plan intellectuel à une communauté émotionnelle [*Gemeinde*] composée (pour l'essentiel) de petits bourgeois, et pourtant tel semble bien avoir été le cas. Quoi qu'il en soit, on a affaire ici à des conceptions sotériologiques accessibles à une couche, quelle qu'elle fût, de prosélytes citadins familiers avec la casuistique juive ou grecque, habitués à ruminer les conditions du salut. De même, on sait qu'au XVIe et au XVIIe siècle, de vastes groupes de petits bourgeois avaient assimilé intellectuellement les dogmes des synodes de Dordrecht et de Westminster et les nombreuses formules compliquées des compromis des Églises réformées. Toutefois, dans des conditions normales, pareille exigence est irréalisable au sein des religions de communautés émotionnelles, à moins de produire l'une des [342] conséquences suivantes : soit l'exclusion du salut de tous ceux qui n'appartiennent pas au groupe des gens qui possèdent un savoir philosophique (les gnostiques) — donc les « hyliques » et les « psychiques » non mystiquement illuminés étaient exclus de la rédemption, — soit encore la limitation à une béatitude d'un degré inférieur pour les hommes pieux non intellectuels (les pistiques). C'est ce que l'on constate chez les gnostiques et dans les religions intellectuelles de l'Inde.

Dans les premiers siècles du christianisme primitif, d'ardentes controverses, ouvertes ou latentes, furent soulevées pour savoir laquelle, de la « gnose » théologique ou de la simple foi, la « pistis », était la qualité garantissant le salut le plus élevé ou l'unique salut. Dans l'islamisme, les mutazilites soutenaient la théorie selon laquelle les « croyants », au sens ordinaire, c'est-à-dire ceux qui n'étaient pas instruits des dogmes, n'appartenaient pas à la véritable communauté des croyants. Partout, l'influence déterminante sur le caractère d'une attitude religieuse [*Religiosität*] a été le fruit

des relations entre les intellectuels théologiens — ces virtuoses intellectuels de la connaissance religieuse — et la piété des non-intellectuels, en particulier celle des virtuoses de l'ascèse et de la contemplation religieuses, ascètes et contemplatifs considérent le « savoir mort » de valeur négligeable pour le salut.

Dans les Évangiles eux-mêmes, la parabole est la forme de la prédication de Jésus, forme à dessein ésotérique. Si l'on ne veut pas en tirer la conclusion logique que la foi est propagée par une aristocratie d'intellectuels, celle-ci doit consister en autre chose que comprendre réellement et tenir pour vrai un système de dogmes théologiques. En fait, toutes les religions prophétiques ont fondé la foi sur autre chose que la compréhension effective de la théologie, soit dès le début, soit quand elles sont devenues des religions de communautés émotionnelles et ont élaboré une dogmatique. Sauf aux yeux de l'ascète, et plus spécialement du virtuose mystique, l'acceptation des dogmes a toujours été considérée comme importante. Mais la reconnaissance expresse et personnelle des dogmes, ce que le christianisme désigne par le terme technique de *fides explicita*, a été exigée simplement pour certains dogmes considérés comme des « articles de foi » absolument essentiels, une assez grande latitude étant laissée pour certains autres dogmes. A cet égard, en raison de la « justification par la foi », le protestantisme posait des exigences particulièrement rigoureuses en matière de foi aux dogmes. Ceci valait notamment (sinon exclusivement) pour le protestantisme ascétique pour lequel la Bible était la codification de la loi divine. Dans les sectes protestantes, cette exigence religieuse a essentiellement contribué à l'établissement d'écoles primaires pour tous, à l'instar de la tradition juive. La même exigence est à la base de l' « érudition biblique » des Hollandais et des piétistes et méthodistes anglo-saxons (par contraste avec les conditions prévalant dans les autres écoles primaires anglaises). Leur connaissance approfondie de la Bible causait encore l'étonnement des voyageurs du XIXe siècle. Ici aussi, la conviction que la Bible était sans équivoque dogmatique se trouvait à la base de l'aspiration, très largement partagée, à avoir une connaissance personnelle de la foi. Par contre, dans une Église riche en dogmes, étant donné le nombre de ceux-ci, on ne peut qu'aspirer à la *fides implicita;* en d'autres termes, le fidèle doit montrer qu'il est disposé à soumettre entièrement toute conviction personnelle à l'autorité religieuse normative qui fait loi dans les cas particuliers. C'est ce que l'Église catholique a fait dans une très large mesure et qu'elle continue de faire. Mais la *fides implicita* n'est plus, en fait, une acceptation personnelle des dogmes, elle est plutôt une déclaration de confiance et d'abandon à un prophète ou à une autorité ayant une forme institutionnelle. La foi religieuse perd ainsi son caractère intellectuel.

Dès que l'aspect éthique et rationnel de la religiosité se fait prépondérant, ce caractère intellectuel devient secondaire. Car le simple fait de tenir certaines connaissances pour vraies est insuffisant pour une « éthique de la conviction »; pour celle-ci, c'est tout au plus le degré inférieur de la foi,

comme saint Augustin, entre autres, l'a souligné. La foi aussi doit devenir une qualité de la conviction. L'attachement à un dieu particulier est plus qu'un « savoir », c'est pourquoi on le nomme « foi ». Ainsi dans l'Ancien et le Nouveau Testament. La « foi » à laquelle est « imputée la justification » d'Abraham ne consiste pas à reconnaître intellectuellement la vérité des dogmes, c'est au contraire la confiance dans les *promesses* de Dieu. C'est exactement cela qui est le sens fondamental de la foi pour Jésus et saint Paul. [343] Le savoir et la connaissance des dogmes reculent bien loin, à l'arrière-plan.

Dans une Église organisée comme une institution, la *fides explicita* n'est exigée, d'ordinaire, que des prêtres, prédicateurs et théologiens qui ont été instruits des dogmes. Toute religion dont la théologie est systématisée voit naître en son sein cette aristocratie de gens qui possèdent une éducation et un savoir *dogmatiques*, ceux-ci, à des degrés et avec des succès divers, prétendant être les authentiques porteurs de la religion. L'idée que le prêtre doit se montrer capable de comprendre et de croire plus que ne peut le faire l'entendement de la moyenne des hommes est largement répandue, aujourd'hui encore, chez les laïcs, en particulier chez les paysans. Cette idée est seulement l'une des formes dans lesquelles apparaît la qualification dans un « ordre » [*ständisch*] au moyen de l' « éducation »; elle s'exprime dans la bureaucratie étatique, militaire, ecclésiastique et aussi dans toutes les bureaucraties privées. Mais plus originelle encore est la conception déjà mentionnée, que l'on trouve aussi dans le Nouveau Testament, de la foi en tant que charisme spécifique d'une *confiance* extraordinaire et purement personnelle dans la providence de Dieu, telle que doivent la posséder les pasteurs des âmes et les héros de la foi. En vertu de cette *confiance* charismatique dans le soutien de Dieu, qui dépasse les forces humaines ordinaires, l'homme de confiance de la communauté émotionnelle, en tant que virtuose de la foi, peut pratiquement agir autrement et accomplir d'autres choses que le laïc. La foi procure ici une sorte de succédané des facultés magiques.

Toutefois, cette attitude antirationnelle des religiosités [*Religiosität*] de la confiance illimitée en Dieu va parfois jusqu'à produire une indifférence acosmique envers les considérations pratiques sensées, elle conduit fréquemment à une confiance inconditionnelle en la Providence divine et s'en remet à elle seule de ses actes qu'elle considère voulus par Dieu. Dans le christianisme, l'islamisme et ailleurs, cette attitude antirationnelle s'oppose abruptement au « savoir », au savoir théologique en particulier. Elle peut se manifester dans une orgueilleuse virtuosité de la foi ou, inversement, quand elle évite le danger d'une divinisation arrogante de la créature, elle peut se manifester par l'abandon religieux inconditionnel et l'humilité spirituelle qui exige, avant toute autre chose, la mortification de l'orgueil intellectuel. Elle joue un rôle dominant dans le christianisme primitif (en particulier chez Jésus et saint Paul) et aussi dans sa lutte contre la philosophie grecque, puis dans le christianisme moderne, avec l'hostilité envers la théologie

professée par les sectes du XVIIe siècle en Europe occidentale, du XVIIIe et du XIXe siècle en Europe orientale.

Toute piété religieuse authentique, quel qu'en soit le genre, inclut, directement ou indirectement, en quelque point de son développement, le « sacrifice de l'intellect » au profit de cette qualité de la conviction spécifiquement religieuse, supra-intellectuelle, de l'abandon absolu et du « *credo, non quod*, sed quia *absurdum est* » de la confiance absolue. Le fonds commun des religions de salut avec leur dieu supramondain souligne, ici comme ailleurs, l'insuffisance des forces intellectuelles individuelles en face de la sublimité de Dieu. C'est donc quelque chose de totalement différent du bouddhisme, qui renonce à connaître l'au-delà parce que cette connaissance ne profite en rien à la contemplation qui, seule, apporte le salut. Différent aussi du renoncement sceptique à connaître le « sens » du monde, qui est commun aux couches intellectuelles de toutes les époques — on le trouve sur les inscriptions funéraires hellénistiques aussi bien que dans les productions de la Renaissance (Shakespeare) ou dans les philosophies européenne, indienne, chinoise — et contre lequel les religions de salut sont obligées de lutter âprement.

La croyance à l' « absurde », la jubilation qui s'exprime déjà dans les sermons de Jésus sur le fait que Dieu a donné le charisme de la foi aux petits enfants et non aux savants, est le signe de l'énorme tension que cette religiosité faisait peser sur l'intellectualisme. Néanmoins elle cherche toujours à l'utiliser pour ses fins propres. Elle l'a favorisé en vertu du fait que, dès l'Antiquité, elle s'est de plus en plus imprégnée des formes de pensée grecques, puis de nouveau, et plus profondément encore, au Moyen Âge, en créant les universités, ces lieux où l'on cultivait la *dialectique*. Elle ressuscite celle-ci parce qu'elle a été impressionnée par les résultats que les juristes du droit romain ont obtenus au profit de la puissance concurrente : [344] l'Empire. Dans tous les cas, la religiosité de la foi présuppose un dieu personnel, des médiateurs, des prophètes, en faveur desquels il faut renoncer, à un certain point, à la justification de soi-même et au savoir personnel. Sous cette forme, elle est donc spécifiquement étrangère aux religions asiatiques.

Nous avons vu que la « foi » pouvait prendre des formes différentes selon la direction dans laquelle elle se développe. Il est probable que la religiosité de la foi des groupes pacifiés, orientée vers la « rédemption », présente une certaine parenté, malgré des différences, avec le mysticisme contemplatif plutôt qu'avec l'antique confiance du guerrier en l'énorme puissance de son dieu qui prédominait encore dans la religion de Yahvé et dans l'islamisme primitif. Car un bien de salut auquel on aspire en tant que « rédemption » tend constamment à se transformer en relation « stable » avec le divin, en *unio mystica*. Et précisément, plus le caractère de conviction de la foi a été préparé de façon systématique, plus il est facile de voir entrer en scène, comme dans tout mysticisme, des conséquences directement anomistes.

Les Épîtres de saint Paul, certaines contradictions dans les paroles

de Jésus telles qu'elles nous ont été transmises, montrent déjà combien il est difficile d'établir une relation sans équivoque entre des exigences éthiques déterminées et une « foi » — au sens d'une véritable religion de « salut » fondée sur des rapports de confiance. Saint Paul a dû lutter sans cesse, au moyen de déductions fort compliquées, contre les conséquences immédiates de ses propres conceptions. L'accomplissement cohérent de la rédemption paulinienne par la foi, réalisé dans le marcionisme, en a clairement montré les conséquences anomistes. En règle générale, la rédemption par la foi, plus on met l'accent sur elle, n'a pas pour effet d'engager la religion de la vie quotidienne sur la voie d'une rationalisation éthiquement active de la conduite, alors que cela peut fort bien être le cas chez le prophète de cette religion. Dans certaines circonstances, elle agit directement en un sens antirationnel, aussi bien dans les cas concrets qu'en principe. De même que, pour noter une petite chose, la conclusion de contrats d'assurances paraît à beaucoup de luthériens témoigner d'une méfiance impie envers la Providence divine; pour ce qui est des grandes choses, toute méthode de salut, toute espèce de justification par les œuvres et surtout toute surenchère sur la morale normale à l'aide de performances ascétiques apparaissent à la religion fondée sur la foi comme une outrecuidance des forces humaines.

Partout où la conception du salut par la foi s'est développée avec cohérence — comme dans l'islam primitif — elle a rejeté l'ascétisme hors du monde, le monachisme en particulier. Par là elle peut favoriser directement la valorisation religieuse du travail professionnel — comme l'a fait le protestantisme luthérien — et notamment, en dévalorisant la grâce sacramentelle de pénitence dispensée par les prêtres, renforcer les motivations en faveur de l'importance unique donnée aux relations de foi personnelles avec Dieu. Le luthéranisme, qui en avait établi le principe dès le départ, l'a encore renforcée au cours de son développement ultérieur, après avoir complètement éliminé la confession, dans les formes ascétiques du piétisme issues de Spener et de Francke, également influencées sans que ceux-ci en aient eu pleine conscience, par le quakérisme et autres.

D'ailleurs, le terme allemand de *Beruf* [vocation ou profession] provient de la traduction de la Bible par Luther, et la valorisation de la vertu professionnelle dans le monde, en tant que forme unique d'une vie agréable à Dieu, fut, dès le début, absolument essentielle au luthéranisme. Mais, étant donné que dans celui-ci les « œuvres » ne pouvaient pas entrer en ligne de compte, ni en tant que fondement réel du salut de l'âme, comme dans le catholicisme, ni en tant que fondement de la connaissance de la résurrection, comme dans le protestantisme ascétique, et du fait, d'ailleurs, que le sentiment de l'habitus de se savoir à l'abri au sein de la bonté et de la grâce divines demeurait la forme prédominante de la certitude du salut, l'attitude envers le monde restait aussi une « résignation » patiente aux institutions de celui-ci. Le luthéranisme contrastait ainsi très nettement avec toutes les formes du protestantisme qui exigeaient une confirmation du salut par les bonnes œuvres (*fides efficax* chez les piétistes, *'amal* chez les musulmans

khâridjites) ou une conduite spécifiquement méthodique; il était aussi en opposition complète avec la religion de virtuose des sectes ascétiques.

Le luthéranisme a manqué de toute motivation qui lui aurait permis d'adopter une attitude sociale ou révolutionnaire sur le plan politique, ou même simplement de réforme rationnelle. [345] Il s'agit pour lui de préserver dans le monde, et contre lui, les biens du salut de la foi, et non de la transformation de celui-ci. Il suffit que la Parole divine soit annoncée, pure et claire, pour que tout ce qui est essentiel pour le chrétien soit donné de surcroît; la forme de l'ordre extérieur du monde, voire celle de l'Église, est un *adiaphoron* [est indifférente]. Ce caractère émotionnel de la foi, « ouvert au monde », conciliant, relativement indifférent au monde, faisant contraste avec l'ascétisme, est, il est vrai, le résultat d'une évolution. La religion spécifiquement fondée sur la foi ne peut engendrer facilement des traits rationnels antitraditionalistes de la conduite; il lui manque toute espèce de motivation d'une domination et d'une transformation rationnelles du mot.

Sous la forme où la connaissent les religions guerrières de l'islam primitif et l'ancienne religion de Yahvé, la « foi » porte la marque de la simple fidélité d'une suite guerrière [*Gefolgschaftstreue*] envers Dieu, ou le prophète, qui était propre, originellement, à toutes les relations avec les dieux anthropomorphes. Dieu récompense la fidélité de sa suite et punit son infidélité. Cette relation personnelle avec Dieu acquiert d'autres caractères quand des communautés pacifiées, en particulier leurs membres appartenant aux couches bourgeoises, se font les porteurs de la religion de salut. C'est alors seulement que la foi, en tant que moyen du salut, peut acquérir son caractère émotionnel et prendre les traits de l'*amour* de Dieu, ou du Sauveur, tel qu'il est apparu dans la religiosité judaïque exilienne et postexilique, et qu'il s'est renforcé dans le christianisme primitif, surtout chez Jésus et saint Jean. Dieu apparaît alors comme un maître clément, ou un chef de famille. C'est véritablement une erreur grossière que de voir un ingrédient de religion non sémitique dans la qualité paternelle de Dieu annoncée par Jésus, sous prétexte que les dieux des peuples du désert (sémites pour la plupart) « créent » les hommes, tandis que les dieux grecs les « engendrent ». Car le dieu chrétien n'a jamais eu l'intention d'engendrer les humains (*γεννηθέντα μὴ ποιηθέντα*, engendré et non créé, est précisément le prédicat caractéristique du Christ trinitaire divinisé, par opposition aux hommes), et, bien qu'il embrasse tous les hommes dans son amour surhumain, ce n'est en aucune façon un papa moderne et tendre : c'est avant tout un patriarche royal et bienveillant, mais aussi irritable et sévère, comme l'était déjà le dieu des juifs.

Bien entendu, le caractère émotionnel de la religion fondée sur la foi peut être approfondi par la conscience d'être un enfant de Dieu (au lieu d'en être l'instrument, comme dans la représentation ascétique), grâce à quoi l'unité de conduite de la vie peut être cherchée plus encore dans un état d'esprit émotionnel et dans la confiance en Dieu (au lieu de l'être dans

la conscience de la confirmation éthique), affaiblissant ainsi son caractère rationnel pratique. Cette tendance sentimentale se révèle dans la psalmodie gémissante, typique des prédicateurs luthériens allemands, qui s'était implantée comme « langue de Canaan » depuis la renaissance du piétisme et qui a si souvent fait fuir hors de l'Église les hommes de caractère vigoureux.

La religion de la foi exerce, normalement, un effet antirationnel sur la conduite de la vie quand la relation avec Dieu, ou le Sauveur, prend un caractère de dévotion passionnée, donc quand la foi est teintée d'érotisme latent ou manifeste. Ainsi, dans les diverses variétés de l'amour de Dieu du soufisme, dans le mysticisme de type *Cantique des cantiques* de saint Bernard, dans le culte de la Vierge et du Sacré-Cœur de Jésus, et autres formes analogues de dévotion, et également dans la jubilation sentimentale du piétisme spécifiquement luthérien (Zinzendorf). Mais surtout dans la piété spécifiquement hindouiste de la piété (d'amour) *bhakti* qui a refoulé radicalement, depuis les ve et vi^e^ siècles, l'orgueilleuse et noble religion qu'est le bouddhisme, et qui est devenue la forme populaire de la religion de salut des masses de l'Inde, en particulier la forme sotériologique du vishnouisme. La dévotion à Krishna, qui s'est élevé, du *Mahâbhârata*, par l'apothéose, jusqu'à être un sauveur, notamment la dévotion à l'enfant Krishna, passe par les quatre stades de la contemplation : amour des gens de la maison, amour des amis, amour filial (et paternel), jusqu'au stade suprême de la dévotion ouvertement teintée d'érotisme, à la manière de l'amour des *gopis* (des maîtresses de Krishna) pour lui. Hostile à la vie quotidienne par sa [346] forme d'acquisition du salut, cette religion présuppose toujours un degré quelconque de distribution de la grâce sacramentelle par les prêtres, gourous et *gosâins*. Dans ses effets pratiques elle constitue la contrepartie sublimée de la religion de la *çakti*, populaire dans les couches inférieures de l'Inde. C'est une adoration des épouses des dieux, toujours proche de la religiosité orgiaque, et qui inclut souvent un culte d'orgies érotiques. Notamment, elle est éloignée, à tous égards, des formes chrétiennes de la pure religiosité de la foi et de sa confiance continue et inébranlable en la divine Providence. La relation personnelle avec le Sauveur, teintée d'érotisme, est essentiellement le résultat technique d'exercices de dévotion. En revanche, la foi chrétienne en la Providence est un charisme qui doit être établi par l'exercice de la *volonté* du croyant.

Enfin, la rédemption peut être le don de grâce sans raison, complètement gratuit, d'un dieu aux décrets insondables, nécessairement immuable en vertu de son omniscience, et que le comportement de l'homme ne peut absolument pas influencer. C'est la *grâce par prédestination*. Cette grâce présuppose inconditionnellement un Dieu créateur, transcendant au monde; par conséquent, elle fait absolument défaut à toutes les religions antiques et asiatiques. Par son caractère providentiel, elle se sépare aussi de la conception d'une fatalité supra-divine que l'on trouve dans les religions héroïques, c'est-à-dire par sa conception du gouvernement du monde comme un ordre, certes, irrationnel du point de vue humain, mais rationnel du point de vue

de Dieu. En revanche, elle élimine la bonté divine. Dieu devient un roi majestueux et dur. Elle partage avec la foi en la fatalité cette conséquence logique, l'éducation des hommes dans la supériorité et la dureté, bien que, ou justement parce que, par rapport à ce dieu, la dévalorisation complète de toutes les forces personnelles de l'individu est le présupposé du salut par la seule grâce gratuite.

Les natures sans passions, d'une moralité sévère, comme Pélage, pouvaient croire que les œuvres personnelles étaient suffisantes. Parmi les prophètes, la prédestination fut la loi soit d'hommes comme Calvin et Mahomet, qui sont animés d'un puissant désir de pouvoir [*Machttrieb*] religieux rationnel (la certitude d'une mission personnelle découlant moins de leur pureté individuelle que de la situation du monde et de la volonté divine), soit d'hommes comme saint Augustin et, encore une fois, Mahomet, qui devaient maîtriser des passions puissantes et qui vivaient dans le sentiment qu'ils ne pourraient y parvenir — dans la mesure où c'était possible — que grâce à une puissance extérieure aux individus et agissant au-dessus d'eux. Luther aussi a connu ce sentiment au cours de la période terriblement agitée qui a suivi ses luttes difficiles contre le péché; chez lui, ce sentiment a diminué d'importance au fur et à mesure qu'il s'est adapté au monde.

La prédestination garantit à celui qui bénéficie de la grâce le suprême degré de la certitude du salut *dès* qu'il est sûr d'appartenir à l'aristocratie restreinte du salut, de compter au petit nombre des élus. Quand l'individu possède ce charisme d'une importance sans égale, il doit en exister des symptômes — car l'incertitude absolue est insupportable à la longue. Or, étant donné que Dieu a, en quelque sorte, condescendu à révéler quelques commandements positifs concernant la façon de vivre qui lui est agréable, ces symptômes ne peuvent résider — comme pour tout charisme religieux actif — que dans la confirmation décisive que l'individu est capable de participer à leur accomplissement en tant qu'instrument de Dieu, et cela continûment et méthodiquement, car on possède la grâce ou toujours, ou jamais. Ce ne sont pas les transgressions particulières — elles peuvent arriver au prédestiné comme aux autres pécheurs, ce sont des créatures. — c'est le savoir que ce ne sont pas ces transgressions mais la façon d'agir voulue par Dieu qui découle de la relation intime et authentique à Dieu, fondée sur le rapport secret de la grâce; donc la qualité centrale et constante de la personnalité donne la certitude du salut et de la persévérance dans la grâce.

Au lieu de tirer la conséquence apparemment « logique » qui aurait mené au fatalisme, la croyance en la prédestination a donc inculqué aux plus cohérents de ses adeptes les motifs les plus puissants pour agir conformément à la volonté de Dieu. Naturellement, d'une manière différente pour chaque religion, selon le contenu premier de sa prophétie. L'oubli total de soi des combattants de la foi des premières générations musulmanes, soumis au commandement religieux de la guerre sainte en vue de la conquête du monde, de même que le rigorisme, la légalité et la méthode rationnelle

de vie des puritains [347] placés sous la loi morale chrétienne découlaient pareillement de l'influence de cette croyance. La discipline de la guerre sainte fut à l'origine de l'invincibilité des musulmans, comme la cavalerie de Cromwell, l'ascétisme dans le monde et la quête disciplinée du salut dans un métier voulu par Dieu furent à la source de la virtuosité dans l'acquisition chez les puritains. La dévalorisation radicale et réellement définitive de toute distribution magique, sacramentelle et institutionnelle de la grâce, par rapport à la volonté souveraine de Dieu, est la conséquence inéluctable de toute grâce prédestinée conséquente avec elle-même; cette dévalorisation est apparue partout où la prédestination existait et s'était maintenue dans toute sa pureté. A cet égard, c'est dans le puritanisme que la dévalorisation de la grâce magique et institutionnelle s'est manifestée avec le plus de force.

La prédestination islamique ne connaissait pas le double décret : on n'osait pas attribuer à Allah la prédestination [de certains] à l'enfer; il leur retirait seulement sa grâce, ils étaient ainsi « abandonnés » à l'erreur, inévitable du fait des insuffisances humaines. En outre, étant donné son caractère de religion de guerriers, l'islamisme présentait certaines des caractéristiques de la *moira* grecque : ainsi il avait à peine développé les éléments spécifiquement rationnels du « gouvernement du monde » et la détermination du destin religieux de l'individu dans l'au-delà. La conception prédominait que la prédestination ne déterminait pas le destin dans l'au-delà, mais plutôt celui d'ici-bas, dans les événements hors du quotidien, ce qui amenait à poser des questions comme celle-ci : le combattant de la foi tomberait-il ou non dans la bataille? En revanche, le destin de l'individu en ce monde était suffisamment assuré par la simple croyance en Allah et ses prophètes, il n'avait donc pas besoin — du moins dans la foi primitive — d'être confirmé par la conduite de la vie. A l'origine, un système rationnel d'ascétisme quotidien était étranger à une religion de guerriers comme celle-là. Par conséquent, dans l'islamisme, la prédestination a développé son pouvoir avec une vigueur sans cesse nouvelle dans les guerres saintes et dans celles du mahdi; par contre, elle a perdu de son importance avec l'« embourgeoisement » de l'islamisme, parce qu'elle n'était pas parvenue à créer une méthode de vie dans le monde quotidien comme le puritanisme le fit plus tard.

Dans le puritanisme, la prédestination concernait le destin dans l'au-delà, ainsi la *certitudo salutis* dépendait de la confirmation de la vertu dans la vie quotidienne. Par conséquent, c'est seulement avec l'embourgeoisement de la religion de Calvin que l'importance de la prédestination s'est accrue, par rapport aux conceptions d'origine. Il est fort significatif que — tandis que partout les autorités ont considéré la croyance puritaine à la prédestination dangereuse pour l'État, et hostile à l'autorité parce qu'elle rendait les puritains sceptiques à l'égard de toute légitimité et de tout pouvoir séculier — les Omeyyades, dénigrés comme spécifiquement « mondains », aient été des adeptes de la croyance en la prédestination, parce qu'ils s'attendaient à voir leur domination, acquise illégitimement, légitimée par leur prédestination voulue par Allah.

On voit comment la tendance à déterminer les processus concrets du monde, au lieu d'orienter vers l'au-delà, a fait disparaître aussitôt le caractère éthiquement rationnel de la prédestination. Dans l'islamisme (qui, de plus, mettait surtout dans la moralité des exigences extérieures et rituelles), dans la mesure où la prédestination produisait un effet ascétique — ce qui fut toujours le cas chez ces hommes simples qu'étaient les antiques combattants de la foi, — cet effet a été refoulé dans la vie quotidienne et il a facilement pris des traits fatalistes *(kismet)* dans la religiosité populaire à cause de son caractère moins rationnel; pour la même raison, il n'a pas éliminé la magie de la religion du peuple.

Enfin, la bureaucratie patrimoniale chinoise, en accord avec le caractère de son éthique confucéenne, considérait la connaissance de la « destinée » comme garantie par la conviction de l'élite; d'autre part, cette destinée a pris parfois des traits fatalistes dans la croyance magique des masses; mais dans la croyance des lettrés, elle s'est tenue à une position moyenne entre la Providence et la *moïra*. De même que celle-ci, et le désir d'y faire face, a nourri l'orgueil guerrier du héros, de même la prédestination a alimenté l'orgueil (« pharisaïque ») héroïque de l'ascétisme bourgeois.

Mais nulle part l'orgueil de l'aristocratie des prédestinés au salut n'a été aussi étroitement associé avec l'humanité professionnelle ainsi qu'avec l'idée que le succès dans une activité *rationnelle* démontre la bénédiction divine, et par conséquent nulle part l'influence des motifs ascétiques sur la mentalité économique n'a été aussi intense [348] que dans le domaine où était en vigueur la grâce puritaine par prédestination. La grâce prédestinée est également la croyance des virtuoses religieux qui, seuls, tolèrent cette idée du « double décret » [établi] de toute éternité. Avec sa diffusion croissante dans la vie quotidienne et dans la religion des masses, la lugubre rigueur de cette doctrine a été de moins en moins supportée et, finalement, elle est restée comme un *caput mortuum* dans le protestantisme ascétique occidental, en laissant dans la mentalité capitaliste rationnelle l'idée de confirmation professionnelle méthodique, dans une vie dirigée vers l'acquisition.

Le néocalvinisme de Kuyper n'a plus osé soutenir intégralement la pure doctrine [de la prédestination de la grâce]. Mais cette croyance en tant que telle n'a pas été réellement extirpée pour autant. Elle n'a fait que changer de forme. Car, en tout cas, le déterminisme de la prédestination était un moyen de centralisation de l'« éthique de la conviction » la plus intensément systématique que l'on puisse imaginer. La « personnalité totale », comme nous dirions aujourd'hui, a été pourvue de l'accent d'une valeur éternelle par l'« élection divine », et non pas une quelconque action individuelle.

Il y a un pendant non religieux, reposant sur un déterminisme orienté vers l'ici-bas, à cette évaluation religieuse de la foi. C'est cette espèce de « honte » et, pour ainsi dire, de sentiment athée du péché, propre à l'homme moderne, en vertu d'une systématisation morale basée sur l'« éthique de la conviction », quel qu'en soit le fondement métaphysique. L'angoisse secrète

de l'homme moderne ne vient pas d'avoir accompli un acte particulier, mais d'avoir *pu* l'accomplir sans y être pour rien, du fait de sa propre structure immuable, du fait qu'il « est » tel qu'il est. Et c'est justement ce tourment que le « pharisaïsme » des autres exprime quand ils le rejettent. Situation inhumaine parce que sans possibilité significative de « pardon », de « repentir », de « réparation », tout à fait semblable à celle de la foi religieuse en la prédestination, mais au moins celle-ci pouvait imaginer quelque secrète *ratio* divine.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

§ 11. *L'éthique religieuse et le « monde ».*

La tension entre le monde et l'éthique de la conviction. — L'éthique de voisinage, base de l'éthique religieuse. — Réprobation religieuse de l'intérêt. — La tension entre la rationalisation religieuse et éthique de la vie et la rationalisation économique de celle-ci. — Amour acosmique religieux et violence politique. — Attitude changeante du christianisme envers l'État. — Éthique professionnelle « organique ». — Religion et sexualité. — Art et éthique de la fraternité.

Plus la religion de salut est systématisée et intériorisée dans le sens d'une « éthique de la conviction », plus la tension qu'elle entretient avec les réalités du monde est profonde. Tant que la religion est rituelle ou reste légaliste, cette tension se manifeste peu, en principe. En général, elle agit essentiellement sous cette forme, comme une éthique magique. Ce qui veut dire qu'elle commence par la consécration inviolable de ses conventions, parce que l'ensemble des fidèles du dieu sont intéressés à éviter sa colère, donc à punir les transgressions des normes. Donc, une fois qu'un commandement est parvenu à prendre la signification d'un ordre divin, il sort du domaine des conventions modifiables pour prendre un caractère sacré. Dès lors, au même titre que l'ordre du cosmos, il a été valable de tout temps et il le sera éternellement; on peut seulement l'interpréter, non le changer, à moins que Dieu lui-même ne révèle un nouveau commandement.

A ce stade, la religion a pour effet de figer en un stéréotype tout le domaine des institutions juridiques et des conventions [sociales], de même que le symbolisme a stéréotypé certains éléments culturels significatifs, comme l'ont fait aussi les prescriptions magiques du tabou par rapport à des types concrets de relations entre les hommes et les biens matériels. Les livres sacrés des Indiens, des musulmans, des parsis et des juifs, ainsi que les livres classiques des Chinois, traitent les normes du cérémonial et des rites sur le même pied que les prescriptions juridiques. Le droit est droit « sacré ». [349] La domination du droit stéréotypé par la religion constitue l'un des obstacles les plus importants à la rationalisation du droit et de l'économie.

D'autre part, quand une prophétie éthique s'est frayée un passage à travers les normes stéréotypées, rituelles ou magiques, il peut en résulter de profondes révolutions — subites ou graduelles — dans l'organisation quotidienne de la vie, en particulier dans le domaine économique. Il est évident que le pouvoir de la religion rencontre des limites dans ces deux directions. Il s'en faut de beaucoup qu'elle soit toujours l'élément moteur partout où elle va de pair avec les transformations. En particulier, elle ne fait surgir nulle part les conditions économiques par un coup de baguette magique, quand leurs possibilités ne sont pas, au moins, données, et qui sont souvent des impulsions intenses dans les rapports existants et des constellations d'intérêts. Et la force concurrente de puissants intérêts

économiques est également limitée par rapport à elle. Il n'est pas possible de donner une formule générale de la puissance relative du contenu des diverses composantes du développement et de leur « adaptation » réciproque.

Les nécessités de la vie économique se font valoir soit en réinterprétant les commandements sacrés, soit en les tournant, ces deux procédures étant justifiées par la casuistique. Parfois on les écarte par de simples moyens pratiques, comme la distribution de la pénitence et de la grâce par les prêtres. Par exemple, l'Église catholique a mis totalement hors du circuit du *foro conscientiae* (nous le verrons bientôt) une prescription aussi importante que l'interdiction du prêt à intérêt, sans pour autant l'abroger expressément — ce qui eût été impossible. Il en a sans doute été de même de l'*onanismus matrimonialis* (système de la famille de deux enfants), qui était tout aussi prohibé.

Cette ambiguïté fréquente des normes religieuses, ou leur mutisme à l'égard des problèmes nouveaux et des pratiques dont nous venons de parler, a pour conséquence logique la juxtaposition directe de stéréotypes absolument immuables et d'un arbitraire extraordinaire joint à l'imprévisibilité totale de ce qui est réellement en vigueur. Ainsi, en ce qui concerne la *shari'a* musulmane, il est virtuellement impossible de dire ce qui est encore en pratique de nos jours dans les cas particuliers; c'est également vrai de tous les droits sacrés et des commandements moraux qui ont un caractère formellement ritualiste et casuistique — c'est vrai, en premier lieu, de la Loi juive.

D'autre part, le devoir religieux systématisé en une « éthique de la conviction » crée une situation essentiellement différente. Cette systématisation fait éclater les normes stéréotypées particulières en orientant la relation totale et « significative » de la conduite de la vie vers le but du salut religieux. Elle ne connaît pas de « lois sacrées », mais une « disposition intérieure sacrée » que diverses maximes de comportement peuvent sanctionner selon la situation [donnée]. Cette disposition intérieure est donc élastique et susceptible de s'adapter. Selon la direction qu'elle imprime à la conduite de la vie, elle peut avoir un effet révolutionnaire qui a sa source dans l'individu, au lieu d'exercer un effet stéréotypisant. Mais cette faculté, elle l'acquiert au prix d'un ensemble de problèmes essentiellement intensifiés et « intériorisés ». En fait, la tension intérieure entre le postulat religieux et les réalités du monde ne diminue pas; au contraire, elle augmente. Avec la systématisation croissante et la rationalisation des relations de communauté et de leurs contenus, les postulats extérieurs de compensation propres à la théodicée sont remplacés par des conflits entre les autonomies particulières [*Eigengesetzlichkeit*] des sphères de vie et les postulats religieux. Plus le besoin religieux est intense, plus le « monde » devient un problème. Nous allons d'abord tenter d'éclairer les choses en analysant les principaux points de conflit.

L'éthique religieuse imprègne plus ou moins profondément la sphère des institutions sociales. Non seulement les différences entre les liens magiques

et rituels et l'éthique religieuse [*Religiosität*] sont ici décisifs, mais encore et surtout leur position de principe par rapport au monde. Plus le monde est systématiquement et rationnellement façonné en un cosmos par les points de vue religieux, plus la tension éthique peut devenir tension de principe à l'égard des institutions intramondaines — et cela d'autant plus que ces dernières sont, pour leur part, plus systématisées selon leur loi propre [*Eigengesetzlichkeit*]. Ainsi prend naissance l'éthique religieuse qui refuse le monde, et celle-ci manque, justement en tant que telle, [350] du caractère stéréotypisant de loi sacrée. Précisément, la tension qu'elle introduit dans les relations avec le monde constitue un facteur dynamique importan. d'évolution.

Dans la mesure où l'éthique religieuse reprend à son compte les vertus générales de la vie dans le monde, il est inutile d'en discuter ici. Les relations familiales, la franchise, la confiance, le respect de la vie d'autrui et de ses biens, y compris envers les femmes, tout cela va de soi. Toutefois, il est caractéristique que l'accent placé sur les diverses vertus diffère suivant les religions. Ainsi, dans le confucéisme, l'extraordinaire insistance sur la piété familiale motivée par la magie, étant donné l'importance des esprits des ancêtres. Cette piété familiale était, en pratique, intentionnellement cultivée par une organisation de domination patriarcale, bureaucratique et patrimoniale. Selon l'expression de Confucius, « l'insubordination est pire que la méchanceté »; par conséquent, la subordination aux autorités familiales, comme il est dit expressément, devait aussi passer pour le signe des qualités sociales et politiques. Aux antipodes de cette attitude, la forme la plus radicale de la religiosité de communauté émotionnelle proclame l'éclatement des liens familiaux : celui qui ne peut haïr son père ne peut pas devenir un disciple de Jésus.

Autres exemples : le devoir de vérité le plus rigoureux propre aux éthiques indienne et zoroastrienne qui fait contraste avec le Décalogue judéo-chrétien (où ce devoir est limité au témoignage juridique); également, la récession totale du devoir de vérité devant les commandements de la bienséance dans l'éthique des ordres [*Standesethik*] de la bureaucratie chinoise confucéenne. Ou encore l'interdiction absolue de tuer quelque être vivant que ce soit *(ahimsâ)*, fondée sur les idées animistes de la transmigration des âmes propre au fond commun des religiosités spécifiquement indiennes, ce qui les oppose à presque toutes les autres. Cette interdiction dépasse largement l'interdiction de torturer les animaux, conditionnée à l'origine par la position anti-orgiastique de Zarathoustra.

Du reste, le contenu de toute éthique religieuse qui dépasse les prescriptions magiques particulières et la piété familiale est conditionné, en premier lieu, par deux motifs simples qui règlent l'action quotidienne en dehors de la famille, à savoir : la loi du talion contre les offenseurs et l'assistance fraternelle aux voisins amis. L'une et l'autre sont une rétribution : l'offenseur « mérite » une punition qui apaise la colère [de l'offensé], de même que le voisin mérite assistance. Pour les éthiques chinoise, védique et zoroastrienne,

comme pour les juifs jusqu'à la période postexilienne, le mal causé par l'ennemi doit être rétribué par le mal. Tout ordre social paraît reposer sur une juste compensation; c'est pourquoi l'éthique de Confucius, adaptée au monde, a rejeté comme étant directement contraire à la raison d'État l'idée de l'amour de l'ennemi qui, en Chine, était motivé en partie par la mystique, et en partie par des raisons d'utilité sociale. Au fond, ainsi que le soutient Meinhold, cette idée fut acceptée par l'éthique juive postexilienne, mais seulement dans le sens d'une humiliation, d'autant plus grande et raffinée, de l'ennemi par nos propres bienfaits, et surtout, avec cette réserve importante, faite aussi par le christianisme, que la vengeance est [l'affaire] de Dieu et qu'il s'en chargera d'autant plus sûrement que les hommes s'en seront abstenus.

La religion de communauté ajoute aux liens du groupe parental, de la fraternité de sang et de la tribu [*Stamm*], le devoir d'assistance envers les compagnons de communauté. Ou plutôt, elle met ceux-ci à la place des membres du groupe parental : celui qui ne peut abandonner son père et sa mère ne peut être un disciple de Jésus, et c'est dans ce sens et dans ce contexte qu'il faut entendre la parole selon laquelle Jésus est venu non pour apporter la paix, mais le glaive. C'est à partir de là que naît et se développe le commandement de « fraternité » spécifique à la religion de communauté — non pas de toutes, mais justement de celle-là, — parce qu'elle émancipe au maximum des liens politiques. Même dans le christianisme primitif, par exemple, chez un Clément d'Alexandrie, la fraternité n'a pleine valeur que dans le cercle des compagnons de foi, et non au-delà.

L'assistance fraternelle, nous l'avons vu [a], trouve son origine dans le groupe de voisinage. Le « prochain » aide son voisin car il pourra aussi avoir besoin de lui un jour. La notion d'amour universel ne peut apparaître que lorsque les communautés ethniques et politiques se sont étroitement mêlées [351] et que les dieux se sont libérés des liens politiques pour devenir des puissances universelles. L'extension de cet amour aux adeptes de religions étrangères est rendue plus difficile par l'apparition d'une concurrence entre religions de communautés qui, toutes, proclament l'unicité de leur dieu. La tradition bouddhiste rapporte que les moines jaïnistes s'étonnèrent de ce que le Bouddha eût ordonné à ses disciples de leur donner de la nourriture, à eux aussi.

Avec la différenciation économique, la coutume d'aider les voisins dans leurs travaux et de les assister dans le besoin s'est étendue aux relations entre les diverses couches sociales et également, de bonne heure, à l'éthique religieuse. Bardes et magiciens, dont les « professions » furent les premières à se détacher du sol, vivaient de la générosité des riches. De tout temps, ils ont célébré ces derniers et maudit les avares et les pingres. Nous verrons plus loin qu'au sein des rapports économiques naturels ce n'est pas la possession comme telle qui anoblit mais, en général, une façon de vivre géné-

a. Cf. ci-dessus, p. 379 (Éd.).

reuse et hospitalière. De ce fait, l'*aumône* est aussi un élément universel et premier de toute religion éthique. Celle-ci peut comporter des motivations variées. Jésus justifie encore, parfois, les bienfaits envers les pauvres par le principe de la rétribution : le fait qu'il est impossible au pauvre de rémunérer [son bienfaiteur] ici-bas rend d'autant plus certaine la rémunération par Dieu dans l'au-delà. A cela vient s'ajouter le principe de la solidarité des frères dans la foi qui, dans certaines circonstances, va jusqu'à une fraternité frisant le « communisme de l'amour ».

Dans l'islamisme, faire l'aumône est l'un des cinq commandements absolus déterminant l'appartenance à la foi. Dans l'hindouisme primitif, chez Confucius et dans le judaïsme antique, l'aumône était la « bonne œuvre » par excellence; dans le bouddhisme primitif, l'aumône est, à l'origine, l'unique action réellement importante du laïc pieux; dans le christianisme primitif, elle a presque atteint à la dignité d'un sacrement (au temps de saint Augustin la foi sans les aumônes était encore considérée comme inauthentique).

L'impécunieux combattant de la foi de l'islam, le moine bouddhiste, le pauvre frère dans la foi du christianisme primitif (en premier lieu, de la communauté de Jérusalem) dépendaient tous des aumônes, comme en dépendaient les prophètes, les apôtres et souvent même les prêtres des religions de salut. Dans le christianisme antique, et plus tard dans les sectes, jusques et y compris le quakérisme, la chance de l'aumône et de l'assistance fut comme une espèce d'institution de bienfaisance [*Unterstützungswohnsitz*] et l'un des facteurs économiques capitaux de la propagande et de la cohésion des communautés religieuses. D'où, lorsqu'une religion de communauté [*Gemeindereligiosität*] perd ce caractère, celui-ci perd aussitôt plus ou moins de son importance pour se transformer en rituel mécanisé. Cependant, il n'en subsiste pas moins dans son principe. Malgré cette évolution, l'aumône paraît dans le christianisme si absolument nécessaire au salut du riche que les pauvres constituent dans l'Église un « ordre » [*Stand*] particulier et indispensable. De la même manière, malades, veuves et orphelins reviennent sans cesse comme des objets ayant valeur religieuse pour la conduite éthique.

Car naturellement l'assistance s'étend bien au-delà de l'aumône : [l'individu] attend de l'ami, du voisin, du frère dans la foi, des prêts de secours sans intérêt et l'assistance à ses enfants en cas de besoin. En Amérique les associations sécularisées qui ont pris la place des sectes posent souvent encore les mêmes exigences [à leurs membres]. Et, en particulier, [le pauvre frère] attend cette assistance de la générosité des puissants et de son propre gouvernant. Bien entendu, dans une certaine limite, les ménagements et la bonté envers les subordonnés correspondent à l'intérêt bien compris du gouvernant car, en l'absence de moyens de contrôle rationnels, la sécurité et les revenus de celui-ci dépendent largement de la bonne volonté et de la sympathie de ceux-là. D'autre part, pour ceux qui ne possèdent rien, en particulier pour les chanteurs sacrés, la chance d'arriver à obtenir la protection et

l'assistance d'un [homme] puissant est une incitation à fréquenter ce dernier et à célébrer sa bonté. Partout où les rapports patriarcaux déterminent l'organisation sociale, les religions prophétiques — particulièrement en Orient — ont pu créer, en liaison avec cette situation purement pratique, une sorte de « protection des faibles », femmes, enfants, esclaves. [352] Ainsi, notamment, les prophéties judaïque et islamique.

En outre, cela s'est étendu aux rapports de classes. La situation de classe était exploitée sans scrupules à l'égard des voisins les moins puissants, ce qui est typique de la période précapitaliste : ainsi, l'asservissement brutal du débiteur, l'accroissement de la propriété terrienne personnelle (l'un et l'autre sont presque identiques), la mise à profit d'un pouvoir d'achat supérieur pour accaparer les biens de consommation dans un dessein spéculatif, afin d'exploiter la situation critique des autres. Ces manquements graves à la solidarité faisaient l'objet d'une forte réprobation sociale et, par conséquent, d'une condamnation religieuse.

D'autre part, la vieille noblesse guerrière méprisait comme étant des parvenus ceux qui s'élevaient dans l'échelle sociale grâce à l'acquisition de l'argent. C'est pourquoi cette sorte de « cupidité » a soulevé l'horreur religieuse; on le constate aussi bien dans les livres de droit indiens que dans le christianisme primitif et dans l'islam; dans le judaïsme, cette horreur a produit l'institution caractéristique de l'année d'affranchissement et de rémission des dettes en faveur des coreligionnaires, d'où la pseudo-cohérence théologique et l'incompréhension d'une piété purement urbaine ont fabriqué l'« année sabbatique ». A partir de toutes ces exigences particulières, la systématisation dans le sens d'une éthique de la conviction a conçu le sentiment spécifique de l'amour religieux : la *caritas*.

Dans presque toutes les réglementations éthiques de la vie, ce sentiment fondamental a déterminé la condamnation de l'intérêt dans le domaine économique. Le protestantisme mis à part, cette façon de voir n'est totalement absente de l'éthique religieuse que lorsque celle-ci est devenue une pure adaptation au monde, comme dans le confucéisme, ou, comme dans l'éthique de la Babylone antique et dans les éthiques de la Méditerranée ancienne, quand la bourgeoisie urbaine et, en particulier, la noblesse commerçante, a empêché le développement d'une éthique charitable efficace. Les livres de droit religieux des Indiens prohibent le prélèvement d'intérêt, au moins pour les deux castes supérieures. Même chose chez les juifs, entre coreligionnaires, dans l'islam et le christianisme primitif, d'abord entre frères dans la foi, puis inconditionnellement. En tant que telle, l'interdiction de l'intérêt n'est peut-être pas originelle dans le christianisme. Dieu ne rémunérera pas ce que l'on aura prêté sans risques — c'est ce qui motive chez Jésus la prescription de prêter même aux pauvres. Par la suite, une erreur de lecture et de traduction a donné le jour à l'interdiction de l'intérêt (*μηδὲν* au lieu de *μηδένα ἀπελπίζοντες*, d'où, dans la Vulgate : *nihil inde sperantes*) *.

La raison originelle de cette horreur de l'intérêt réside entièrement dans

le caractère d'appel à l'aide que revêt le prêt secourable primitif : l'intérêt prélevé « entre frères » devait apparaître comme un manquement au devoir d'assistance. L'interdiction de l'intérêt est devenue de plus en plus sévère dans le christianisme (dans de toutes autres conditions), mais elle était due à d'autres motifs. Non pas que l'absence d'intérêt sur le capital soit due aux conditions générales de l'économie naturelle dont cette interdiction serait prétendument le « reflet » (d'après le cliché du matérialisme historique). Au contraire, nous voyons justement que, même au début du Moyen Âge — donc dans une période d'économie naturelle, — l'Église chrétienne et ses serviteurs, pape y compris, ont prélevé des intérêts sans la moindre hésitation et les ont parfaitement tolérés. Il est frappant que le moment où l'Église a commencé à persécuter le prêt à intérêt a coïncidé à peu près avec le début du développement des formes de commerce réellement capitalistes et, spécialement, du capital acquisitif [*Erwerbskapital*] dans le commerce maritime. Il s'agit donc d'une lutte entre la rationalisation éthique et la rationalisation de l'économie. Comme nous l'avons vu, c'est seulement au XIXe siècle que, devant des faits désormais irréversibles, l'Église a été obligée de mettre cette interdiction à l'écart de la façon que nous avons dite.

La raison authentiquement religieuse de la répulsion pour l'intérêt était plus profondément située, et en connexion avec l'attitude de l'éthique religieuse par rapport à la légalité de l'acquisition commerciale rationnelle en tant que telle. Toute acquisition purement commerciale était presque toujours jugée défavorablement par les religions primitives, et précisément par celles qui accordaient une valeur très positive à la possession des richesses. [353] Et cela non seulement lorsque dominait l'économie naturelle, ou sous l'influence de la noblesse guerrière, mais encore lorsque le trafic commercial était relativement développé, et en protestation consciente contre celui-ci. En premier lieu, toute rationalisation économique de l'acquisition de troc conduit à ébranler la tradition sur laquelle repose généralement l'autorité du droit sacré. Et déjà pour cette raison le désir de l'argent, en tant que type du désir d'acquisition rationnel, est suspect du point de vue religieux. Dans la mesure du possible, le clergé a donc favorisé (à ce qu'il semble en Égypte) le maintien de l'économie naturelle lorsque les intérêts du temple, en tant que caisse de dépôts et de prêts sacralement protégés, ne lui étaient pas par trop opposés.

Mais avant tout c'est le caractère des rapports purement commerciaux — caractère *impersonnel*, rationnel du point de vue économique mais, par ce fait même, irrationnel du point de vue éthique — qui, dans les religions éthiques, se heurte à une méfiance d'autant plus sûrement ressentie qu'elle n'est jamais tout à fait clairement exprimée. Tout rapport purement personnel, d'homme à homme, quel qu'il soit, y compris la réduction à l'esclavage, peut être éthiquement réglementé, des postulats éthiques peuvent être posés, car la structure de ce rapport dépend de la volonté personnelle des participants et laisse donc le champ libre au développement de la vertu de charité. Mais tel n'est pas le cas des rapports commerciaux rationnels, et ce d'autant

moins qu'ils sont plus rationnellement différenciés. Les rapports entre le détenteur d'une obligation hypothécaire et le débiteur d'une banque de prêts hypothécaires, entre le possesseur de bons du Trésor et le contribuable, entre l'actionnaire et l'ouvrier d'usine, entre l'importateur de tabac et le travailleur étranger de la plantation, entre l'industriel utilisateur de matières premières et le mineur, ne peuvent se réglementer selon la charité, ni en fait ni en principe. L'objectivation de l'économie sur la base de la sociation du marché [*Marktvergesellschaftung*] suit absolument sa propre légalité objective qui, si elle n'est pas observée, entraîne l'échec économique et, à la longue, la décadence économique.

En ce sens, la sociation est toujours une fonctionnalisation [*Versachlichung*], et un univers fonctionnellement [*sachlich*] rationnel de l'activité commerciale ne peut pas être dominé par des exigences charitables envers les personnes concrètes. L'univers fonctionnalisé du capitalisme n'offre aucune place pour cette orientation charitable. Non seulement les exigences de la charité religieuse se heurtent, comme partout, dans les cas particuliers, à l'humeur récalcitrante et à l'insuffisance des personnes concrètes, mais encore elles perdent généralement toute espèce de sens. A l'éthique religieuse s'oppose un monde de rapports interpersonnels qui, en principe, ne *peut* se plier à ses normes originelles. Par conséquent, avec une ambiguïté caractéristique, le clergé a toujours soutenu le patriarcalisme, dans l'intérêt du traditionalisme, contre les rapports impersonnels de dépendance, bien que, par ailleurs, la prophétie brise les liens patriarcaux. Mais plus une religion ressent son opposition de principe au rationalisme économique, plus les virtuoses religieux sont proches du *rejet anti-économique du monde*.

En outre, dans le domaine des faits, l'éthique religieuse a connu des fortunes diverses par suite des compromis inévitables. Depuis toujours, elle a été directement utilisée pour des fins économiques rationnelles, spécialement pour celles des créanciers. Notamment, partout où, sur le plan juridique, la dette était encore rigoureusement liée à la personne du débiteur, on exploitait la piété des héritiers envers leurs ancêtres. En découlent la saisie des momies des morts en Égypte, ou encore l'idée très répandue dans nombre de religiosités asiatiques que celui qui manque à sa promesse — donc aussi à une promesse de remboursement, surtout si elle est garantie par serment — sera torturé dans l'au-delà, par conséquent que la tranquillité de ses descendants sera troublée par une magie néfaste. Schulte a montré qu'au Moyen Âge on pouvait faire particulièrement crédit à l'évêque parce que, s'il violait ses engagements, et d'autant plus si ceux-ci avaient été pris sous la foi du serment, l'excommunication anéantissait toute son existence (ce qui n'est pas sans rappeler la sécurité spécifique du crédit accordé à nos sous-lieutenants ainsi qu'aux étudiants affiliés à une corporation).

Comme nous l'avons déjà maintes fois signalé, il est vraiment paradoxal que l'ascétisme retombe toujours dans la contradiction [354] qui fait que son caractère rationnel le conduit à l'accumulation des richesses. Notamment,

le travail au rabais des célibataires ascétiques, par opposition à celui de l'individu chargé d'assurer le minimum vital à sa famille, signifie acquisition bourgeoise et conduit, à la fin du Moyen Âge, à l'expansion du profit personnel; à la même époque, la réaction des bourgeois contre les monastères repose justement sur la « concurrence de coolies » exercée par ces derniers sur le plan professionnel, de même que, en ce qui concerne l'enseignement, les monastères font de la sous-enchère par rapport aux maîtres d'école laïcs mariés.

Certaines attitudes religieuses [*Religiosität*] peuvent souvent s'expliquer par des raisons d'acquisition économique. Les moines de Byzance étaient économiquement liés au culte des icônes, ceux de Chine l'étaient aux produits de leurs ateliers et de leurs imprimeries; un exemple extrême de ce genre est fourni de nos jours par la fabrication de schnaps dans les monastères — en dérision de la campagne anti-alcoolique de la religion. Pareils facteurs agissent à l'encontre de tous les principes de refus anti-économique du monde. Toute organisation, en particulier toute religion institutionnelle, a besoin de moyens de puissance économique, et l'on peut dire que, pratiquement, aucune doctrine n'a été plus anathématisée par les papes — notamment par Jean XXII, le plus grand organisateur financier de l'Église — que celle des observantins franciscains qui soutenaient avec cohérence la vérité biblique selon laquelle le Christ avait ordonné la pauvreté absolue à ses disciples authentiques. A commencer par Arnaud de Brescia, la liste des martyrs de cette doctrine s'allonge au cours des siècles.

Il est difficile d'évaluer les effets pratiques de l'interdiction chrétienne de l'usure et du principe *Deo placere non potest* sur l'acquisition dans les affaires, spécialement dans le commerce. L'interdiction de l'usure a engendré toutes sortes de formes juridiques destinées à la tourner. Si bien qu'après de rudes batailles l'Église elle-même a dû finalement autoriser un intérêt non déguisé dans l'institution charitable des *montes pietatis* (définitivement depuis Léon X) pour les prêts sur gages en faveur des pauvres. Le privilège des juifs répondait au besoin de fournir aux classes moyennes des crédits d'urgence contre un intérêt fixe.

Du reste, il ne faut pas oublier qu'au Moyen Âge l'intérêt à taux fixe a d'abord été une exception rare, précisément dans les contrats de crédit d'acquisition [*Erwerbskreditvertrag*] (de même qu'ils étaient, par exemple, universellement employés en Italie pour les biens des pupilles), quand les risques courus étaient très grands, notamment dans le commerce maritime. Le procédé couramment utilisé était la participation réelle aux risques et aux profits de l'affaire *(commenda dare ad proficuum de mari)*, participation délimitée de diverses façons et parfois tarifée (dans le *Constitutum usus* pisan). Néanmoins, les grandes guildes de commerçants se protégeaient contre l'imputation d'*usuraria pravitas* par l'exclusion de la guilde, le boycott et les listes noires (comparables à la réglementation des différences frauduleuses du marché à terme par notre législation boursière), tandis que, pour le salut de leur âme, leurs membres se protégeaient à l'aide de

l'indulgence générale procurée par la corporation (comme dans les *Arte di Calimala*) et au moyen de dons testamentaires massifs : fondations pieuses et argent de la conscience.

Toutefois, l'abîme qui sépare les nécessités absolues des affaires et l'idéal de vie chrétien était souvent très profondément ressenti. En tout cas, cette discordance éloignait justement de la vie des affaires les individus les plus dévôts et ceux dont l'éthique était la plus rationnelle, et surtout elle agissait toujours dans le sens d'un déclassement éthique et d'une inhibition de l'esprit rationnel des affaires. L'expédient de l'Église institutionnelle médiévale, qui gradue les devoirs moraux selon les ordres [*ständisch*], selon le charisme religieux et la vocation [*Beruf*] éthique, et en même temps la pratique des indulgences n'ont pas permis à une méthode éthique cohérente de voir le jour dans le domaine économique. (La distribution des indulgences et les principes extrêmement laxistes de l'éthique probabiliste des jésuites, après la contre-réforme, n'y ont rien changé parce que, justement, seuls les hommes ayant une façon de voir laxiste sur le plan éthique pouvaient se tourner vers l'acquisition en tant que telle, et non point ceux dont l'éthique était rigoriste.)

La création d'une éthique capitaliste — ce ne fut certes pas intentionnel — a été réalisée seulement par l'ascèse intramondaine du protestantisme. Elle ouvrit précisément le chemin de la vie des affaires aux individus les plus pieux et les plus rigoureux sur le plan éthique, et surtout elle leur montra le succès dans la vie des affaires comme le fruit d'une conduite rationnelle. Le protestantisme, spécialement le protestantisme ascétique, a limité l'interdiction de l'intérêt aux cas où l'usure était l'expression d'une sécheresse de cœur concrète. [355] L'intérêt était stigmatisé comme usure inhumaine justement là où l'Église l'avait effectivement toléré : dans les *montes pietatis*, c'est-à-dire, dans le crédit accordé aux pauvres — les juifs aussi bien que les chrétiens du monde des affaires en ressentaient la concurrence comme une gêne. En revanche, l'intérêt était légitimé en tant que forme de participation du prêteur de capital aux profits réalisés dans les affaires avec son argent, et surtout il était légitime pour le crédit accordé aux puissants et aux riches (crédit politique aux princes). Salmasius en a fondé la théorie.

Mais, avant tout, le calvinisme a détruit sur toute la ligne les formes traditionnelles de la charité. Il a d'abord éliminé la distribution anarchique des aumônes. Sans doute la charité s'était-elle déjà engagée dans la voie de la systématisation depuis l'introduction dans l'Église, à la fin du Moyen Âge, de règles précises pour répartir les deniers des évêques, puis avec l'institution des hospices; de même, dans l'islam, l'impôt des pauvres avait eu le sens d'une centralisation rationnelle. Néanmoins, les aumônes distribuées au hasard ont maintenu leur importance en tant que bonnes œuvres. Les innombrables fondations charitables de toutes les religions éthiques ont, par ce fait même, également conduit à cultiver directement la mendicité et, en outre, à transformer la charité en un geste purement

rituel, comme en témoignent le nombre fixe de soupes distribuées par les fondations monastiques byzantines ou encore les journées officielles de soupes en Chine. Le calvinisme a mis fin à tout cela. Avant tout, il a mis un terme à toute attitude bienveillante envers les mendiants. Pour lui, dans ses desseins insondables, Dieu avait de bonnes raisons pour répartir inégalement les biens de ce monde et pour que l'individu se confirme dans son métier exclusivement. Mendier est un manquement direct à l'amour du prochain, à savoir, dans le cas présent, envers celui auprès de qui l'on mendie. Plus encore, tous les prédicateurs puritains ont pris pour point de départ la conception que le chômeur qui est apte au travail est responsable de sa situation. Mais la charité doit être organisée rationnellement, pour la plus grande gloire de Dieu, en faveur de ceux qui sont incapables de travailler : infirmes et orphelins, comme on le voit encore aujourd'hui dans les rues d'Amsterdam, lorsque l'on conduit au service divin, avec le maximum d'ostentation, les pensionnaires de l'orphelinat habillés d'un costume voyant rappelant celui des fous. L'assistance aux pauvres vise à intimider les paresseux. L'assistance aux pauvres des puritains anglais est typique à cet égard et contraste avec les principes sociaux des anglicans, décrits avec tant de pertinence par H. Levy. En tout cas, la charité elle-même devient une « entreprise » rationnelle; de cette façon sa signification religieuse est soit éliminée, soit directement transformée en son contraire. Il en est ainsi dans les attitudes religieuses ascétiques rationnelles et cohérentes.

Une attitude religieuse mystique doit nécessairement prendre la voie opposée à la rationalisation de l'économie. Précisément, l'échec de principe des postulats de la fraternité sur la réalité dénuée d'amour du monde économique, sitôt que celui-ci est rationalisé, accroît l'exigence de l'amour du prochain et l'élève jusqu'à la « bonté » sans discrimination qui ne s'interroge ni sur la raison et le résultat du don absolu de soi ni sur la dignité et la capacité du demandeur à s'aider lui-même, et donne aussi sa chemise à qui ne lui demande que son manteau; cette bonté pour laquelle, justement, dans ses ultimes conséquences, l'individu pour qui elle se sacrifie est, pour ainsi dire, interchangeable et peut perdre toute valeur, et pour laquelle le « prochain » est celui qui se trouve par hasard sur sa route, notable seulement par sa détresse et son besoin d'assistance : c'est une forme caractéristique de la fuite mystique hors du monde sous l'aspect d'un don d'amour sans objet, fait non en considération de l'homme, mais en considération du dévouement, de la « prostitution sacrée de l'âme », comme dit Baudelaire.

Avec la même acuité et pour les mêmes raisons, l'acosmisme religieux d'amour — dans un certain sens, toute attitude religieuse [*Religiosität*] rationnelle — se heurte au cosmos de l'action politique dès qu'une religion [*Religion*] a pris ses distances à l'égard des liens politiques.

A vrai dire, l'antique dieu local politique et aussi le dieu éthique, universellement puissant n'existent que pour protéger les intérêts de leur groupement [*Verband*]. De nos jours encore, le Dieu des chrétiens est invoqué

comme « Dieu des batailles » ou « Dieu de nos pères », [356] à l'instar du dieu local d'une *polis* antique, de la même manière que, par exemple, le prêtre chrétien des côtes de la mer du Nord a prié durant des siècles pour le « rivage béni » (nombreux naufrages). De son côté, le clergé dépend le plus souvent, directement ou indirectement, des groupements politiques, à plus forte raison de nos jours où les Églises sont financées par l'État, mais cela tout autant quand les membres du clergé étaient fonctionnaires de cour ou patrimoniaux, souverains ou propriétaires fonciers, comme en Inde le *purohita*, ou comme à Byzance l'évêque de cour de Constantin, ou encore quand ils étaient eux-mêmes seigneurs féodaux dotés d'un fief séculier, comme durant le Moyen Âge occidental, ou quand ils appartenaient à des familles de prêtres investies du pouvoir séculier. Les bardes sacrés — dont les chants ont été presque partout intégrés dans l'écriture sacrée, l'indienne, la chinoise comme la juive — célébraient la mort héroïque que les livres de droit sacré brahmanique considéraient comme le devoir idéal du kshatriya quand il aurait atteint l'âge où il « aurait vu le fils de son fils »; de même le brahmane, dans le même cas, devait se retirer dans la forêt pour se livrer à la méditation. Une religiosité [*Religiosität*] magique, il est vrai, ne conçoit pas l'idée de la « guerre sainte ». Mais pour elle, comme aussi pour l'antique religion de Yahvé, la victoire politique, surtout la vengeance tirée des ennemis, constitue le véritable salaire de Dieu.

Mais plus le clergé a cherché à s'organiser indépendamment du pouvoir politique, plus son éthique s'est rationalisée, plus cette position originelle s'est modifiée. La contradiction entre la prédication de la fraternité entre coreligionnaires [*Genosse*] et la glorification de la guerre contre les gens de l'extérieur n'est certainement pas décisive pour discréditer les vertus guerrières, parce que demeurait l'échappatoire qui distinguait entre guerres « justes » et « injustes » — produit pharisaïque qu'ignorait l'ancienne et véritable éthique des guerriers.

Toutefois, le plus important fut la naissance des religions communautaires [*Gemeindereligion*] politiquement désarmées et domestiquées par le clergé — les juifs par exemple, — de même que la naissance de larges couches au moins relativement non belliqueuses, mais d'une importance croissante pour le maintien et la puissance du clergé quand celui-ci s'organisait de façon indépendante. Le clergé était obligé de recevoir d'autant plus exclusivement les vertus spécifiques de ces couches que ces vertus : simplicité, résignation à la détresse, humble acceptation de l'autorité donnée, pardon amical de l'injustice, étaient aussi celles qui favorisaient la soumission aux prêtres et aux voies éthiques de Dieu; en outre, elles représentaient, dans une certaine mesure, les vertus complémentaires de la vertu fondamentale des puissants : la charité généreuse, et, en tant que telles, les bienfaiteurs patriarcaux les escomptaient et désiraient chez ceux à qui ils venaient en aide.

Plus la religiosité [*Religiosität*] devient religiosité « communautaire » [*Gemeinde Religiosität*], plus les circonstances politiques contribuent à

transfigurer dans un sens religieux l'éthique de ceux qui sont dominés. Avec sa vision réaliste de la situation politique extérieure, la prophétie juive a prêché la résignation au destin voulu par Dieu, c'est-à-dire la résignation à la domination des grandes puissances. Et la domestication des masses, qu'elle soit le fait de dominateurs étrangers (d'abord, systématiquement, les Perses) ou des gouvernants juifs, est confiée aux prêtres reconnus par eux. Cette domestication, unie au caractère non belliqueux de l'activité personnelle des sujets et à l'expérience générale de l'action intense des motifs religieux sur les femmes, fait qu'avec la popularisation croissante des motifs soutenus par la religion, les vertus essentiellement féminines de l'homme dominé sont considérées comme spécifiquement religieuses. Non seulement cette « révolte des esclaves » organisée par les prêtres dans le domaine moral, mais encore tout accroissement de la quête du salut personnel sur une base ascétique et, plus encore, mystique, détachée de la tradition, conduisent, nous l'avons vu, en vertu de lois propres, dans la même direction. Toutefois, des situations extérieures typiques agissent pour renforcer [ce phénomène]. Aussi bien le changement apparemment dénué de sens des petites puissances politiques éphémères en face d'une religiosité [*Religiosität*] universaliste et d'une civilisation unitaire (relativement) sociale (comme en Inde) que, inversement, la pacification universelle [357] et l'élimination de tout combat pour le pouvoir au sein des grands empires universels, et spécialement la bureaucratisation du pouvoir politique (comme dans l'Empire romain), sont ainsi les facteurs qui coupent l'herbe sous le pied aux intérêts politiques et sociaux ancrés dans la compétition militaire pour le pouvoir et la lutte sociale entre les ordres [*Ständekampf*]; ils agissent puissamment dans la même direction que le *rejet antipolitique du monde* et le développement de l'éthique religieuse fraternelle hostile à la violence. La force de la religion chrétienne de l'amour, apolitique, ne dérive pas d'intérêts « socio-politiques » ni d'éventuels instincts « prolétariens », mais, précisément, de la suppression totale de ces intérêts. De même, [elle a permis] à toutes les doctrines de salut et aux religiosités communautaires [*Gemeindereligiosität*] de croître en importance à partir des Ier et IIe siècles de la période impériale. En outre, ce ne sont pas seulement les couches dominées — souvent elles n'étaient même pas en majorité — qui sont devenues les porteuses spéciales des religiosités [*Religiosität*] antipolitiques de salut, mais surtout les couches cultivées, qui se désintéressaient de la politique parce qu'elles étaient dénuées d'influence ou qu'elles en étaient dégoûtées.

C'est [un fait] d'expérience universelle que la violence engendre la violence, que partout les intérêts sociaux ou économiques de domination se marient avec les mouvements réformateurs les plus idéalistes, voire même révolutionnaires, que la violence exercée contre l'injustice aboutit finalement non à la victoire d'une justice plus haute mais, au contraire, à un pouvoir accru ou à l'intelligence avisée. Cette expérience n'était pas un secret, tout au moins pour la couche intellectuelle de ceux qui ne s'intéressaient

pas à la politique, et elle engendrait sans cesse l'exigence la plus radicale d'éthique fraternelle, enseignant qu'il ne faut pas résister au mal par la violence, [conception] commune au bouddhisme et à la prédication de Jésus. Mais aussi elle est propre aux religiosités [*Religiosität*] mystiques, parce que la quête mystique du salut, cherchant à minimiser l'activité et affirmant la nécessité de passer dans le monde incognito exige cette attitude d'humilité et de sacrifice de soi en tant qu'unique moyen de confirmer son salut. De plus, elle doit la produire nécessairement de façon purement psychologique à partir du sentiment d'amour acosmique sans objet qui lui est propre. Tout intellectualisme pur porte en lui la chance de pareille tournure mystique.

D'autre part, l'ascèse intramondaine peut pactiser avec l'existence des organismes du pouvoir politique qu'elle considère comme un moyen pour transformer le monde sur le plan éthique et rationnel et pour dompter les péchés. Seulement l'accord est ici, de beaucoup, moins facile qu'avec les intérêts économiques d'acquisition. Car l'activité authentiquement politique repose sur les qualités moyennes de l'homme, les compromis, la ruse et l'emploi d'autres moyens, surtout en hommes, que l'éthique réprouve, ainsi que sur la relativisation de tous les buts; elle requiert donc l'abandon des exigences éthiques rigoristes dans une mesure infiniment plus grande que l'acquisition économique privée. C'est si évident que sous la glorieuse domination des Macchabées, une fois dissipée l'ivresse première de la guerre de libération, un parti s'est formé parmi les juifs les plus pieux, qui a préféré la domination étrangère à la royauté nationale, de la même façon que beaucoup de dénominations puritaines ont considéré les Églises sous la croix — donc sous la domination d'impies — comme les seules où l'authenticité de la religiosité [*Religiosität*] était mise à l'épreuve. Dans l'un et l'autre cas étaient à l'œuvre la conviction que l'authenticité ne pouvait être confirmée que par le martyre, et, d'autre part, la conviction fondamentale que les vertus authentiquement religieuses, aussi bien l'éthique rationnelle intransigeante que la fraternité acosmique, ne pouvaient trouver place au sein de l'appareil du pouvoir politique. On trouve ici l'une des sources de la parenté entre l'ascèse dans le monde et [la tendance] à minimiser l'activité de l'État (« manchestérisme »).

Le conflit de l'éthique ascétique et de la disposition fraternelle mystique avec l'appareil du pouvoir, qui est à la base de toutes les organisations politiques, a fait mûrir les espèces les plus diverses de tension et d'équilibre. Cette tension entre la religion et la politique est, naturellement, bien plus faible lorsque, comme dans le confucéisme, la religion est croyance aux esprits ou, tout simplement, magie, et l'éthique une adaptation intelligente de l'homme cultivé au monde. D'autre part, il n'y a pas conflit [358] lorsqu'une religion [*Religiosität*], comme l'islam antique, a pour devoir de propager la vraie prophétie par la violence, renonce consciemment à la conversion universelle et reconnaît comme but non le salut de ceux qu'il soumet, mais la subjugation et la soumission des incroyants sous la domination d'un ordre

dominateur consacré, par devoir fondamental, à la guerre sainte. Car ce n'est, en aucune façon, une religion universelle de salut. La situation voulue par Dieu c'est, précisément, la domination violente des croyants sur les incroyants, qui ne sont que tolérés; par conséquent, la violence ne fait pas problème.

L'ascèse dans le monde montre une parenté certaine avec cette situation lorsque — comme dans le calvinisme radical — elle pose comme voulue par Dieu la domination des virtuoses religieux appartenant à l'Église « pure » sur le monde pécheur, afin de le mater. C'est ce qui est à la base, bien entendu avec des compromis de toute sorte, de la théocratie de la Nouvelle-Angleterre, sinon de façon avouée du moins dans la pratique. Mais le conflit est également absent lorsque, comme dans les doctrines intellectualistes de salut de l'Inde (bouddhisme, jaïnisme), toutes relations sont rompues avec le monde et l'action, la violence personnelle de même que la résistance au pouvoir sont strictement interdites, et aussi sans objet. Seuls des conflits de fait, isolés, entre les exigences concrètes de l'État et les commandements concrets de la religion, surgissent là où une religiosité [*Religiosität*] est la religion paria d'un groupe exclu des droits politiques et où la promesse [de cette religion] est de restaurer la juste hiérarchie des castes — comme le judaïsme, qui n'a jamais réprouvé l'État ni le pouvoir, mais au contraire avait même attendu dans le Messie son propre despote politique, au moins jusqu'à la destruction du Temple par Hadrien.

Ce conflit conduit au martyre ou à une tolérance passive, antipolitique, du despotisme, chaque fois qu'une religiosité communautaire [*Gemeindereligiosität*] rejette toute violence comme contraire à la volonté divine et convainc réellement ses membres de s'en abstenir, sans toutefois en tirer la conséquence qu'il faut fuir absolument le monde — enseignant au contraire de rester quoi qu'il en soit dans celui-ci. L'expérience historique montre que l'anarchisme religieux n'a été jusqu'à présent qu'un phénomène de courte durée, parce que l'intensité de la foi qui le conditionne est un charisme personnel. Des formations politiques indépendantes ont existé sur une base non point purement anarchiste, mais fondamentalement pacifiste. La plus importante d'entre elles, la communauté quaker de Pennsylvanie, a effectivement réussi, durant deux générations, à se tirer d'affaire sans violence contre les Indiens et à prospérer, ce qui contraste avec les colonies voisines. [Cette situation a duré] jusqu'à ce que les conflits armés des grandes puissances coloniales aient réduit le pacifisme à l'état de fiction, et finalement jusqu'à ce que la guerre de l'Indépendance, conduite au nom des principes fondamentaux du quakérisme, mais en écartant les quakers orthodoxes à cause de leur principe de non-résistance, ait aussi discrédité profondément ce principe. Et [l'attitude] correspondante de tolérante acceptation des gens de croyances différentes avait d'abord conduit, en Pennsylvanie même, les quakers à un tripatouillage des circonscriptions électorales qu'ils ressentaient péniblement et qui les a finalement contraints à abdiquer le gouvernement en commun.

L'apolitisme fondamentalement passif a été représenté dans les régions du monde les plus diverses et, sous sa forme typique, par le mennonisme, ainsi que, de façon similaire, par la plupart des communautés baptistes, mais surtout par de nombreuses sectes qui l'ont motivé de diverses manières, en Russie en particulier. A côté de la soumission absolue découlant du refus de la violence, cet apolitisme a été conduit à des conflits aigus lorsque le service militaire personnel était exigé. L'attitude des dénominations religieuses non absolument apolitiques envers la guerre a été extrêmement variée, selon qu'il s'agissait de protéger la liberté religieuse contre les interventions du pouvoir politique ou d'une guerre purement politique. A ces deux espèces de violence guerrière répondaient deux maximes extrêmes. D'une part, l'acceptation passive du pouvoir étranger et la rébellion contre la prétention abusive de faire participer [le croyant] aux violences, ce qui comportait le martyre comme conséquence éventuelle. [359] Ceci est non seulement la position de l'apolitisme mystique, absolument indifférent au monde, et des variétés de l'ascèse intramondaine, pacifiste par principe, mais encore celle de la religiosité de la foi [*Glaubensreligiosität*] purement personnelle qui se l'approprie souvent pour répondre à l'oppression dont la foi est victime, car elle ne reconnaît pas d'organisation extérieure rationnelle ni de domination rationnelle du monde voulues par Dieu. Luther a rejeté, purement et simplement, la guerre religieuse et la révolution religieuse. D'autre part, [il y a] le point de vue de la résistance violente, au moins lorsque la foi est persécutée. La révolution religieuse [*Glaubensrevolution*] est fort proche du rationalisme ascétique intramondain qui reconnaît l'ordonnance du monde, sacrée et voulue par Dieu. Au sein du christianisme, on le constate spécialement dans le calvinisme, qui fait un devoir de défendre la foi par la violence, contre les tyrans (même si, suivant le caractère institutionnel de l'Église, Calvin enseigne que cette défense est laissée à l'initiative d'instances ayant vocation pour cela). Les religions qui luttent par la propagande [*Propagandakampfreligion*], et leurs dérivés — les sectes mahdistes et autres, pour l'islam, et la secte hindouiste éclectique des sikhs, influencée aussi par l'islam, et même pacifique au début, — connaissent évidemment le devoir de révolution religieuse.

Par contre, en ce qui concerne la guerre purement politique, indifférente sur le plan religieux, les représentants des deux points de vue opposés prennent, le cas échéant, des positions exactement inverses. Les religiosités [*Religiosität*] qui ont des exigences éthiquement rationnelles envers le cosmos politique adoptent nécessairement une position plus négative à l'égard des guerres politiques que celles qui acceptent l'ordre du monde comme donné et relativement indifférent. L'armée invaincue de Cromwell envoya une pétition au Parlement pour abolir la conscription forcée, parce que le chrétien ne doit participer qu'à des guerres que sa conscience approuve. De ce point de vue, une armée de mercenaires peut être considérée comme une organisation relativement morale parce que celui qui veut se faire mercenaire doit débattre avec Dieu et sa propre conscience pour savoir

s'il prendra le métier des armes. Mais la violence exercée par l'État n'est morale que dans la mesure où elle dompte les péchés pour la gloire de Dieu et s'oppose à l'injustice religieuse, donc pour des fins religieuses. En revanche, pour Luther (qui rejette absolument la guerre religieuse, la révolution religieuse et la résistance active aux guerres politiques), la sphère des autorités séculières n'est en rien touchée par les postulats rationnels de la religion ; celles-ci sont donc seules responsables de la légitimité d'une guerre politique et le sujet ne charge pas sa conscience s'il obéit activement ici, comme pour tout ce qui ne détruit pas sa relation à Dieu.

Toutefois, la position du christianisme primitif et médiéval envers l'État considéré comme un tout, a été flottante; plus exactement, son centre de gravité a oscillé entre plusieurs positions :

1. Refus total de l'Empire romain existant, en tant que domination de l'Antéchrist. A la fin de l'Antiquité, tout le monde, chrétiens compris, tenait pour évident que l'Empire durerait jusqu'à la fin du monde;

2. Indifférence totale envers l'État, donc soumission passive au pouvoir (toujours illégitime). D'où, accomplissement actif de toutes les obligations qui, sur le plan religieux, ne menacent pas directement le salut; ainsi, en particulier, du paiement des impôts. « Rendre à César ce qui appartient à César » ne signifie pas, comme le prétend l'interprétation moderne, avec sa tendance à harmoniser les choses, la reconnaissance positive du train du monde, mais au contraire l'indifférence totale à son égard;

3. Abstention envers la chose politique concrète, parce que y participer conduit nécessairement au péché (culte des Césars), mais reconnaissance positive de l'autorité, même exercée par des incroyants, comme, en quelque sorte, voulue par Dieu (même si elle est peccamineuse); comme toutes les organisations de ce monde, elle est une punition divine du péché qui est le lot des hommes depuis la chute d'Adam et que le chrétien doit assumer docilement;

4. Évaluation positive de l'autorité, même exercée par des incroyants, en tant que moyen indispensable dans l'état de péché pour réprimer les péchés déjà réprouvés par les païens non illuminés sur le plan religieux mais à qui Dieu a donné une connaissance naturelle (en outre, l'autorité est la condition générale de toute existence terrestre voulue par Dieu).

[360] Les deux premiers points de vue appartiennent surtout à la période d'attente eschatologique, mais elles ont réapparu depuis à plusieurs reprises. Pour ce qui est du dernier, le christianisme primitif n'est pas parvenu à en dépasser réellement le principe, même après avoir été reconnu religion d'État. La grande transformation des rapports du christianisme et de l'État s'est accomplie seulement avec l'Église médiévale, comme Troeltsch l'a brillamment démontré dans ses recherches. Toutefois, le problème qui, de ce fait, se posait au christianisme ne lui appartient pas exclusivement, mais c'est en lui qu'il s'est développé, en partie pour des raisons religieuses, en partie pour des raisons extra-religieuses, jusqu'à devenir une problémа-

tique cohérente. Nous voulons parler de la position de ce que l'on appelle « droit naturel » par rapport, d'une part, à la révélation religieuse, et, d'autre part, aux formations politiques positives et à leur comportement.

Nous reviendrons brièvement là-dessus lorsque nous discuterons des formes de communautés religieuses * et des formes de domination. Le principal de ce que nous avons à dire ici porte sur le genre de solution concernant l'éthique individuelle, à savoir : le schéma général selon lequel une religion, quand elle est la religion prédominante d'un groupement politique [*politischer Verband*] et privilégiée par celui-ci — et notamment, quand elle est religiosité [*Religiosität*] de grâce institutionnelle, — a l'habitude de résoudre les tensions entre l'éthique religieuse et les exigences non éthiques et anti-éthiques de la vie à l'intérieur de la structure du pouvoir étatique et économique du monde, consiste à relativiser et à différencier l'éthique sous forme d'*éthique* « organique » de la *profession* — par opposition à l'éthique ascétique.

La doctrine chrétienne reprend en partie — chez saint Thomas d'Aquin par exemple — la conception, déjà familière aux croyances animistes aux esprits et à l'au-delà, que la diversité des hommes est purement naturelle — abstraction faite de toutes les conséquences du péché — et qu'elle détermine les différences d'état, tant dans le destin en ce monde que dans l'autre. Troeltsch a souligné à juste titre qu'elle s'oppose à la doctrine stoïque du christianisme primitif d'un âge d'or et d'un état bienheureux originel d'égalité universelle, anarchique, des hommes.

Cependant, à côté de cela, les rapports entre la vie et le pouvoir font l'objet d'une déduction métaphysique. Soit du fait du péché originel, soit par la causalité individuelle du karma, soit encore à cause d'une corruption du monde ayant une motivation dualiste, les hommes sont condamnés à supporter le pouvoir, le rude labeur, la souffrance, l'égoïsme et aussi, en particulier, les différences de classes et de conditions [*ständisch*]. Les professions ou les castes sont organisées providentiellement de telle sorte qu'à chacune d'entre elles échoit une tâche spécifique indispensable, voulue par Dieu ou prescrite par l'ordre impersonnel du monde, et qui vaut pour toutes les autres exigences éthiques. Ces diverses professions et castes sont semblables aux parties constituantes d'un organisme. Les rapports de force qui en résultent entre les hommes sont des rapports d'autorité voulus par Dieu, se révolter contre eux ou élever d'autres revendications vitales que celles qui correspondent à la hiérarchie des ordres est contraire à la volonté divine et exprime l'orgueil de la créature en portant atteinte à la tradition sacrée. A l'intérieur de cet ordre organique, une tâche spécifique est aussi assignée aux virtuoses de la religiosité [*Religiosität*] — qu'ils soient ascétiques ou contemplatifs; il leur revient de créer le trésor des bonnes œuvres excédentaires dans lequel puisera pour les distribuer l'institut dispensateur de grâce. De même, une fonction particulière est assignée aux princes, guerriers, juges, artisans et paysans. A l'intérieur de cette organisation, l'individu acquiert, précisément, son bonheur ici-

bas et sa récompense dans l'autre monde par sa soumission à la vérité révélée et par son juste sentiment d'amour.

L'islam était fort éloigné de cette conception « organique » et de ces problèmes parce que, renonçant à l'universalisme, il concevait la superposition idéale des ordres [*ständisch*] du monde en croyants et incroyants, ou peuples parias, ces derniers assurant la subsistance des premiers. Mais pour le reste, pour tout ce qui était indifférent à la religion, l'islam laissait les peuples parias entièrement libres de régler eux-mêmes leur propre genre de vie. Nous rencontrons ici, probablement, le conflit entre la quête mystique du salut, la religiosité [*Religiosität*] ascétique des virtuoses, et l'orthodoxie institutionnelle; en outre, le conflit qui naît — partout où il existe des normes positives de droit sacré — entre le droit sacré, [361] le droit profane et les questions d'orthodoxie de la constitution théocratique; mais non pas le problème de droit naturel, fondamentalement décisif sur le plan religieux, du rapport entre l'éthique religieuse et l'organisation du monde en général.

En revanche, les livres de droit indiens établissent l'éthique de la profession, organiquement traditionaliste, selon un schéma analogue à celui de la doctrine catholique du Moyen Âge, mais en plus cohérent, en tout cas plus cohérent que la doctrine luthérienne, extrêmement indigente, du *status ecclesiasticus*, *politicus* et *oeconomicus*. Et en fait, comme nous l'avons vu, l'organisation des ordres [*ständisch*] en Inde, en tant qu'éthique de caste, est associée à une doctrine spécifique de salut, à savoir : la chance d'une ascension toujours plus haute, au cours d'une vie terrestre future, grâce, justement, à l'accomplissement des devoirs de la caste, aussi méprisée socialement que soit celle-ci. C'est par là qu'elle a agi radicalement dans le sens de l'acceptation de l'organisation terrestre, et ce, précisément, auprès des castes les plus basses, celles qui avaient le plus à gagner à la transmigration des âmes. Par contre, dans le christianisme médiéval, la perpétuation des différences sociales [*ständisch*], de la brève existence terrestre au sein d'une existence temporellement « éternelle » dans l'au-delà — que Béatrice illustre dans le *Paradis*, — aurait paru absurde à la théodicée indienne, car en fait elle aurait retiré au strict traditionalisme de l'éthique organique de la profession toutes les espérances d'avenir illimitées du pieux Indien qui a foi dans la transmigration, et aussi la possibilité d'une existence terrestre toujours plus élevée. Considérée aussi sur le plan purement religieux, son action a fourni, par conséquent, un soutien beaucoup moins sûr à l'organisation traditionnelle des professions que l'attachement profond des castes aux promesses, d'une autre espèce, de la transmigration des âmes.

En outre, les éthiques de la profession tant médiévale que luthérienne reposaient, en fait, sur une présupposition générale qui s'affaiblissait de plus en plus, et que toutes deux partageaient avec le confucéisme, celle du caractère purement personnaliste des rapports du pouvoir économique et du pouvoir politique, par lequel la justice, et surtout l'administration,

est un cosmos effectif des rapports personnels de subordination dominés par l'arbitraire et la grâce, la colère et l'amour, mais surtout par la piété réciproque du dominateur et du dominé, à la manière de la famille. Donc un caractère de rapport de force auquel on peut appliquer des postulats éthiques, dans le même sens qu'à tous les autres rapports purement personnels.

Comme nous le verrons en temps voulu, non seulement « l'esclavage sans maîtres » (Adolf Wagner) du prolétariat moderne, mais encore et avant tout le cosmos de l'institution rationnelle de l'État — « l'État coquin » vitupéré par le romantisme — n'ont absolument plus ce caractère. Pour l'organisation personnaliste en ordres [*ständisch*], il va de soi que l'on doit traiter différemment les personnes suivant leur rang, et cela ne pose de problème, en un certain sens, qu'à l'occasion, même chez saint Thomas. L'*homo politicus*, exactement comme l'*homo oeconomicus*, s'acquitte aujourd'hui de sa tâche non en vertu de relations personnelles concrètes mais « sans considération de personne », *sine ira et studio*, sans haine, donc sans amour, sans arbitraire, donc sans grâce, en tant que devoir professionnel objectif, et il l'accomplit dans la mesure la plus idéale possible, en accord avec les règles rationnelles de l'organisation moderne du pouvoir. La justice moderne fait passer le criminel de vie à trépas, non point par colère personnelle ou besoin de vengeance, au contraire : elle est personnellement désintéressée, elle agit selon des normes et des fins objectives, selon ses propres lois immanentes et rationnelles, à peu près à la manière de la rétribution impersonnelle du karma, par opposition à la rage de vengeance de Yahvé.

Progressivement, l'usage de la force à l'intérieur [de la communauté] politique s'objective dans l'organisation de l' « État juridique » — qui n'est, du point de vue religieux, que le mimétisme le plus efficace de la brutalité. Mais toute la politique s'oriente sur la raison d'État concrète, sur le pragmatisme et sur les fins propres de l'État — sur le plan religieux, ces dernières apparaissent presque inévitablement dépourvues de tout sens, — fins qui consistent à maintenir la répartition intérieure et extérieure du pouvoir. C'est seulement ainsi que la politique acquiert un aspect et une rhétorique [*Pathos*] particuliers, caractéristiquement rationnels et fabuleux — qui, à l'occasion, ont été brillamment formulés par Napoléon, — [362] une rhétorique qui paraîtra aussi radicalement étrangère à toute éthique de la fraternité que les institutions économiques rationnelles. Les adaptations de l'éthique religieuse contemporaine à cette situation ne peuvent être décrites en détail. Pour l'essentiel, elles signifient une transaction cas par cas avec [cette situation]; notamment, pour ce qui est de l'Église catholique, elles constituent un sauvetage des intérêts du pouvoir ecclésiastique élevé concrètement au rang de « raison d'Église » par des moyens modernes semblables à ceux qu'utilise le pouvoir séculier.

Seule l'éthique professionnelle de l'ascèse dans le monde est réellement

adaptée, sur le plan inférieur, à l'objectivation du pouvoir — sous réserve des restrictions rationnelles éthiques qui enveloppent la problématique de ce dernier. Mais la fuite accrue dans les irrationalités du sentiment apolitique appartient aux conséquences effectives de la rationalisation de la violence qui, à des degrés divers et sous des formes variées, se manifestait partout où, abandonnant la mentalité héroïque et sociale personnaliste, la violence évoluait vers un État rationnel. Cette fuite s'exprimait soit dans le mysticisme et l'éthique acosmique de la « bonté » absolue, soit dans les irrationalités de la sphère extra-religieuse des sentiments, surtout dans l'érotisme. Mais les religions de salut sont également entrées dans des tensions spécifiques avec les puissances de cette dernière sphère. Surtout avec la force de la plus puissante d'entre elles : l'amour sexuel qui, à côté des intérêts « vrais », ou économiques, et des intérêts sociaux de puissance et de prestige, constitue la composante fondamentale la plus universelle du comportement effectif des humains au sein de la communauté.

Les rapports entre l'attitude religieuse [*Religiosität*] et la sexualité — en partie conscients, ou inconscients, en partie directs, ou indirects — sont extraordinairement intimes. Nous nous en tiendrons à quelques traits sociologiques importants, en laissant de côté, comme sans importance pour nous, les innombrables corrélations de la sexualité avec les conceptions et symbolismes magiques et animistes. Tout d'abord, l'ivresse sexuelle est un élément typique du comportement primitif religieux en communauté de laïcs, l'orgie. Elle conserve cette fonction même dans des religiosités [*Religiosität*] relativement systématisées, parfois directement et intentionnellement. Ainsi en Inde, dans le culte de la *çakti*, presque encore à la manière des cultes phalliques de l'Antiquité et des rites des diverses divinités qui président à la génération (des humains, du bétail, des semences végétales). Mais, assez fréquemment, l'orgie érotique est essentiellement un phénomène non voulu, consécutif à l'extase produite par d'autres moyens orgiaques, notamment la danse. Pour ce qui est des sectes modernes, on le constate de nos jours encore dans les danses orgiaques des *khlysty* — ce qui a déterminé la formation des sectes des skopzis qui, justement, comme nous l'avons vu, tendaient à éliminer cette conséquence contraire à l'ascèse. Certaines institutions, mal interprétées, ainsi par exemple la prostitution sacrée [*Tempelprostitution*], se rattachent à des cultes orgiaques. La prostitution sacrée a eu souvent pour fonction pratique de jouer le rôle de bordel pour marchands itinérants qui bénéficiaient ainsi, sur le plan sacré, de la protection du temple; aujourd'hui encore, par la nature des choses, ces gens sont les clients typiques des bordels. Il est tout bonnement stupide de ramener l'orgie, exceptionnelle par rapport à la vie quotidienne, à une « promiscuité » endogame du parentage [*Sippe*] ou du lignage [*Stamm*] qui serait l'institution authentiquement primitive de la vie quotidienne.

Comme nous l'avons vu, l'ivresse de l'orgie sexuelle peut se sublimer, de façon avouée ou non avouée, dans l'amour érotique pour un dieu ou

un sauveur. Mais l'orgie, à côté de représentations magiques d'un autre ordre, ou de la prostitution sacrée, peut faire naître l'idée des mérites religieux du renoncement personnel à la sexualité, ce qui ne nous intéresse pas ici. Néanmoins, il ne fait aucun doute qu'une partie considérable des religiosités [*Religiosität*] ascétiques, mystiques et anti-érotiques, représentent le substitut de la satisfaction des besoins physiologiques sexuels. Toutefois, ce ne sont pas les corrélations neurologiques, encore assez discutées sur des points importants, qui nous intéressent dans l'hostilité religieuse envers la sexualité, mais les corrélations « significatives » pour nos recherches. [363] Car le « sens » que l'on attribuera à l'attitude hostile à la sexualité peut, dans des conditions analogues, avoir pour le comportement des conséquences pratiques considérablement différentes qui, d'ailleurs, ne nous concernent qu'en partie.

Sous sa forme la plus restrictive, la simple chasteté cultuelle, c'est-à-dire l'abstinence temporaire du prêtre exerçant son office, ou celle des participants au culte — en tant que condition préalable de la distribution de la grâce, — est probablement dans des rapports variés avec les normes du tabou auxquelles la sphère sexuelle est subordonnée pour des motifs magiques et par la peur sacrée des démons [*deisidämonisch*], motifs dont le détail ne nous intéresse pas ici.

Par contre, l'ascèse charismatique qu'est la chasteté des prêtres et des virtuoses religieux — c'est-à-dire la continence permanente — provient surtout de la conviction que la chasteté, en tant que comportement des plus extraordinaires, est, pour une part, la source de qualités extatiques qui, de leur côté, peuvent avoir la valeur de moyens magiques pour contraindre le dieu. Plus tard, en particulier dans le christianisme occidental, les raisons essentielles du célibat des prêtres furent, d'un côté, la nécessité de ne pas laisser les performances éthiques de ceux qui assumaient la charge des offices en arrière de celles des virtuoses ascétiques (les moines) et, d'un autre côté, l'intérêt qu'avait la hiérarchie de prévenir la transmission héréditaire des bénéfices.

Sur le plan de la religiosité [*Religiosität*] éthique, deux autres genres de relations typiques et dotées du sens de l'hostilité envers la sexualité se substituent diverses formes de motivations magiques. Ou bien l'abstinence sexuelle prend la valeur du moyen central et indispensable de la quête mystique du salut par le détachement contemplatif hors du monde dont cet instinct, le plus puissant, lié à la créature, représentait justement la tentation la plus intense : c'est le point de vue du refus mystique du monde. Ou bien il y a l'hypothèse ascétique que la vigilance, la maîtrise de soi et la vie méthodique sont fortement menacées par l'irrationalité spécifique de cet acte singulier, auquel il est impossible de donner une forme rationnelle, tout au moins dans sa forme ultime. Naturellement, ces deux motifs ont souvent agi de concert. Mais aussi toutes les prophéties authentiques, sans exception, et les systématisations sacerdotales non prophétiques se sont occupées des relations sexuelles pour les mêmes motifs et absolument

dans le même sens : d'abord éliminer l'orgie sexuelle (la « fornication » des prêtres juifs) — ce qui correspond à la position courante, dont nous avons déjà parlé, des prophéties envers l'orgie, — mais en outre éliminer en général la liberté des relations sexuelles en faveur d'un « mariage » réglementé et légitimé sur le plan sacré. Ceci vaut même pour un prophète comme Mahomet qui, personnellement, et à l'instar des promesses pour l'au-delà faites à ses combattants de la foi, accordait tant de place au plaisir sexuel (on sait que, par une sourate personnelle, il se fit dispenser d'observer le nombre maximal prescrit de femmes). Les formes, jusque-là légales de l'amour hors mariage et de la prostitution, furent proscrites par l'islam orthodoxe avec un succès décisif qui s'est poursuivi jusqu'à nos jours et qui est sans exemple ailleurs.

Cette position de refus va de soi pour les ascétismes hors du monde indiens et chrétiens. Naturellement, les prophéties mystiques indiennes du refus absolu et contemplatif du monde posent comme condition préalable au salut total le rejet de toutes relations sexuelles. L'éthique confucéenne d'adaptation totale au monde, elle aussi, considérait l'érotisme en dehors des règles admises comme une irrationalité inférieure parce qu'il détruisait le calme intérieur du gentleman et parce que la femme était un être irrationnel, difficile à gouverner. Le Décalogue de Moïse, le droit sacré hindouiste et les éthiques relativistes pour laïcs des prophéties monastiques indiennes prohibent l'adultère, et la prophétie de Jésus, avec son exigence de la monogamie absolue et indissoluble, va beaucoup plus loin que les autres dans la limitation de la sexualité légitime. Dans le christianisme primitif, l'adultère et la fornication étaient presque considérés comme l'unique péché mortel absolu. Au sein de l'Antiquité méditerranéenne, éduquée par les Grecs et les Romains, certes monogames, mais avec la liberté de divorcer, l'*unicira* * était une caractéristique spécifique de la communauté chrétienne.

La position personnelle des prophètes envers les femmes (et celle de ces dernières dans la communauté [*Gemeinde*]) est évidemment très variable. Cela selon le caractère de la prophétie, [364] en particulier selon que celle-ci correspond ou non à l'émotivité spécifique féminine. Sans doute, le prophète (Bouddha aussi) aime voir des femmes intelligentes à ses pieds, et il s'en sert comme de propagandistes (comme Pythagore), mais rien n'est fait pour autant pour la position du sexe dans son ensemble. Ainsi, la femme individuelle est « sacrée », mais l'espèce est le vase du péché. Quoi qu'il en soit, presque toutes les propagandes orgiaques et mystagogiques, y compris celle de Dionysos, ont fait progresser l' « émancipation » des femmes, au moins temporairement et de façon relative, partout où d'autres tendances religieuses et le rejet de la prophétie hystérique des femmes ne les recouvraient pas, comme chez les disciples de Bouddha, ainsi que, dans le christianisme, déjà chez saint Paul, ou la crainte monastique des femmes comme, sous une forme extrême, chez les neurasthéniques sexuels, par exemple saint Alphonse de Liguori. L'impor-

tance des femmes est la plus forte dans les cultes des sectes pneumatiques (hystériques ou sacramentelles) et dans beaucoup de sectes chinoises. Là où elles sont sans importance pour la propagande, comme chez Zarathoustra et dans le judaïsme, la situation est tout autre dès le départ.

Le mariage réglementé lui-même était considéré non point comme ayant une valeur « érotique », mais, d'accord en cela avec la froide conception des peuples que l'on appelle « primitifs », le mariage avait simplement la valeur d'une institution économique destinée à procréer et à élever des enfants considérés comme main-d'œuvre et porteurs du culte des morts. C'était aussi la façon de voir des éthiques grecque et romaine et, en général, de toutes les éthiques de la terre qui se sont posé la question. Les motifs que donne le judaïsme pour libérer le jeune marié de ses devoirs politiques (afin qu'il puisse jouir de son jeune amour) reste une attitude très isolée. La malédiction portée par l'Ancien Testament contre le péché d'Onan *(coitus interruptus)* montre qu'en ce sens le judaïsme lui non plus ne faisait aucune concession à l'érotisme rationnellement séparé de ses suites [naturelles]. L'Église catholique reprend cette malédiction contre l'accouplement [volontairement] stérile et le considère comme péché mortel. Il va de soi que le point de vue de toute ascèse intramondaine, surtout dans le puritanisme, est de limiter la vie sexuelle légitime à son but rationnel. D'autre part, pour ce qui est de la mystique, les conséquences anomistes et semi-orgiaques auxquelles son sentiment d'amour acosmique pouvait la conduire en certaines circonstances ne l'ont fait dévier qu'incidemment de son sens.

Enfin, la valorisation des relations sexuelles (légitimes et normales) par l'éthique prophétique et l'éthique sacerdotale rationnelle, c'est-à-dire les rapports entre le religieux et l'organique, n'est pas uniforme. Dans le confucéisme, comme dans le judaïsme antique (également dans l'éthique védique et hindouiste) des conceptions universellement répandues (en partie animistes, en partie dérivées de l'animisme) sur la signification de la progéniture eurent pour conséquence le commandement d'engendrer des enfants. En revanche, ce même commandement positif du mariage, que l'on retrouve, du moins partiellement, dans le judaïsme talmudique et dans l'islam, a été motivé de la même façon que l'exclusion, par les Églises orientales, des célibataires ordonnés [prêtres] des bénéfices ecclésiastiques (les plus bas), et cela, notamment, en vertu de l'idée que l'homme moyen ne pouvant surmonter l'instinct sexuel, il faut lui procurer un exutoire légitimement réglementé.

A ce point de vue correspond non seulement la relativisation de l'éthique de laïcs dans les religions de salut contemplatives indiennes, qui interdisait l'adultère aux *upâsakas*, mais aussi le point de vue de saint Paul — fondé sur une motivation mystique qui ne nous intéresse pas ici. Pour saint Paul, la dignité de la continence absolue était un charisme purement personnel des virtuoses religieux; on retrouve la même attitude dans l'éthique des laïcs du catholicisme. Mais c'est également le point de vue de Luther qui,

en dernière analyse, considérait la sexualité dans le mariage comme un moindre mal pour éviter la fornication, et il invoquait la nécessité pour Dieu de « fermer un œil » sur cette sorte de péché légitime, conséquence de l'invincibilité absolue de la concupiscence résultant du péché originel. Cette hypothèse explique en partie sa position — analogue à celle de Mahomet — d'un refus d'abord seulement relatif, par opposition au refus du monachisme. [365] Bien entendu, il n'y a aucune sexualité dans le royaume terrestre futur de Jésus, et toute la théorie chrétienne officielle a repoussé avec horreur le côté intime, sentimental, de toute sexualité comme étant de la « concupiscence » et la conséquence du péché originel.

On croit encore très souvent que cette conception est une caractéristique du christianisme; en fait, il n'existe aucune religion [*Religiosität*] spécifique de salut dont le point de vue soit différent en son principe. Ceci s'explique par un certain nombre de causes très générales. En premier lieu, le type d'évolution suivi par la sexualité dans la vie même, par suite de la rationalisation croissante des conditions de celle-ci. Au niveau des paysans, l'acte sexuel est un événement qui appartient à la routine quotidienne; chez nombre de peuples primitifs il n'éveille aucun sentiment de pudeur (indifférence aux regards des voyageurs qui les observent), pas plus qu'il ne renferme un contenu éprouvé comme sortant du quotidien. L'évolution décisive de notre problème provient du fait que la vie sexuelle a été sublimée en « érotisme » à partir de sensations spécifiques, qu'elle a engendré ses valeurs propres et qu'elle est sortie de la routine quotidienne. Les deux facteurs les plus importants de ce processus de sublimation sont les obstacles mis aux relations sexuelles d'un côté, par les intérêts économiques de la lignée [*Sippe*], et de l'autre, par les conventions de classe [*ständisch*]. En fait, à aucun stade connu de leur évolution, les relations sexuelles ne sont libres de réglementation économique et sacrée; toutefois, à l'origine, elles étaient beaucoup moins enserrées dans des limites conventionnelles (peu à peu, elles se sont articulées sur les limites économiques) qui, plus tard, lui sont devenues spécifiques.

En particulier, l'influence des limites « éthiques » modernes comme source prétendue de la prostitution a certes presque toujours été faussement évaluée. La « prostitution » professionnelle, hétérosexuelle ou homosexuelle (dressage des tribades), se rencontre même aux stades culturels les plus primitifs, car des limites n'ont jamais manqué nulle part, qu'elles soient économiques, militaires ou sacrées. Sa proscription absolue date seulement de la fin du XVe siècle. Mais les exigences du lignage [*Sippe*] pour la protection des enfants des filles non mariées et pour le standard de vie des jeunes époux se sont accrues sans cesse avec le raffinement de la culture. Ce qui fait apparaître de plus en plus un autre facteur d'évolution. Car bien plus profondément encore, même si on l'a beaucoup moins remarqué, l'ensemble de l'existence humaine de plus en plus rationalisée sort du circuit organique de la simple existence paysanne et agit sur les rapports avec l'éthique.

Comme elle l'a fait pour la sexualité, la puissance irrationnelle la plus forte

de la vie personnelle, la religiosité [*Religiosität*] éthique, en particulier la religiosité de la fraternité, entre en tension interne avec la sphère de l'*art*. Certes, à l'origine, les rapports réciproques de la religion et de l'art sont les plus intimes que l'on puisse imaginer. Idoles et icônes de toute sorte, la musique utilisée comme moyen d'extase, d'exorcisme ou d'activité cultuelle apotropaïque avec les chanteurs sacrés et les magiciens, les temples, les églises (les plus grands des édifices artistiques), les paremens d'autel, les instruments du culte de tout genre qui sont l'objet principal des métiers d'art, font de la religion une source inépuisable des possibilités de développement artistique. Mais plus l'art tend à se constituer en sphère autonome — produit de l'éducation des laïcs, — plus il tend à se différencier de la hiérarchie des valeurs éthiques et religieuses en constituant une hiérarchie des valeurs tout à fait hétérogène.

Toute attitude réceptive spontanée envers l'art a son origine dans la signification du contenu, et celle-ci peut fonder une communauté. La découverte *consciente* de ce qu'il y a de spécifique dans l'art a été réservée à la culture intellectualiste. Mais de telle manière que disparaît ce qui, dans l'art, contribue à former une communauté, de même que disparaît sa compatibilité avec la volonté religieuse de salut. Non seulement cette rédemption dans le monde que prétend dispenser l'art en tant que tel est condamnée par la religiosité [*Religiosität*] éthique et par la mystique authentique comme étant contraire à Dieu, car l'une et l'autre sont hostiles à toute rédemption de l'irrationalité éthique du monde et, pour l'ascèse proprement dite, tout abandon aux valeurs artistiques en tant que telles est une atteinte grave [366] à la systématisation de la conduite de la vie. Cette tension s'accroît encore avec les progrès d'une attitude envers les choses éthiques, ce qui est une attitude typique de l'intellectualisme. Le refus de prendre la responsabilité d'un jugement éthique et la crainte d'apparaître limité par la tradition — comme on le constate dans les périodes intellectualistes — portent à réinterpréter les jugements éthiques en jugements esthétiques (dans sa forme typique, « sans goût » remplace « répréhensible »). Mais tout jugement de goût porté sur les relations humaines est subjectif et sans appel, comme l'inculque, en fait, le culte de l'esthétisme, ce qui peut fort bien être considéré par la religiosité [*Religiosität*] comme une forme très profonde d'absence d'amour spécifique associée à de la lâcheté. On le voit, l'attitude esthétique contraste avec les normes éthiques religieuses auxquelles se soumet l'individu, même s'il les refuse éthiquement; tout en connaissant sa situation de créature, il la vit humainement au même titre que celui dont, en certains cas, il juge les actions dont la justification et les conséquences apparaissent, en principe, sujettes à discussion. En tout cas, la prise de position esthétique ne laisse aucune place à une éthique cohérente de la fraternité, laquelle, pour sa part, est toujours orientée dans un sens anti-esthétique, et vice versa.

Bien entendu, cette dévalorisation de l'art par la religion va de pair avec la dévalorisation des éléments magiques, orgiaques, extatiques et ritualistes de la religiosité [*Religiosität*] qui s'opère au profit des éléments mysti-

ques et spiritualistes. En outre, elle va de pair avec le caractère littérai et rationnel de l'éducation des prêtres et des laïcs que toute religion d Livre entraîne avec soi. Mais surtout les prophéties authentiques agisse de deux façons dans une direction anti-esthétique. Premièrement, par leu refus évident des pratiques orgiaques, et plus encore de la magie. La crain des juifs à l'égard des « images et du portrait », déterminée à l'origine p la magie, est réinterprétée dans un sens spiritualiste par la prophétie partir de sa conception d'un dieu absolument transcendant au mond Deuxièmement, à un moment ou à un autre, une tension se manifes entre l'orientation éthico-religieuse qui se trouve au centre de toute religio prophétique et l' « œuvre humaine » : cette dernière, selon le prophèt n'est qu'une performance illusoire sur le plan de la rédemption. Plus l dieu annoncé par la prophétie est transcendant au monde et, en même temp sacré, plus la tension entre l'art et la religion est implacable.

D'autre part, la religiosité [*Religiosität*] éprouve sans cesse la sensatio de la « divinité » irrécusable des réalisations de l'art, et la religion de mas est continuellement renvoyée aux moyens « artistiques » pour [assure l'efficacité requise de son action; elle est portée à faire des concessions au besoins des masses qui, partout, présentent un caractère idolâtre et magique Abstraction faite de ce qu'une religiosité [*Religiosität*] de masse organisé est souvent étroitement liée à l'art par des intérêts économiques, comm par exemple le commerce des icônes des moines byzantins, qui étaient le adversaires du pouvoir césaro-papiste appuyé sur une armée iconoclast recrutée dans des provinces limitrophes de l'islam, encore profondémen spiritualiste à l'époque. A l'inverse, le pouvoir césaro-papiste, en lui coupan cette source de profits, voulait abattre son adversaire le plus dangereu pour ses plans de domination de l'Église. Cependant, une voie intérieur ramène psychologiquement, avec beaucoup de facilité, toute religiosit émotionnelle [*Stimmungsreligiosität*] orgiaque ou ritualiste vers l'art, mai également toute religiosité où l'amour est prépondérant [*Liebesreligiosität*] qui implique le dépassement mystique de l'individualité malgré l'hétéro généité du « sens » ultime vers lequel elle tend : la première, l'orgiaque, se tourne particulièrement vers le chant et la musique, la seconde, ver les arts plastiques, tandis que la troisième s'adresse surtout à la poésie lyrique et à la musique. On rencontre les mêmes connexions dans toute les expériences, depuis celles de l'art et de la littérature de l'Inde, et les soufi ouverts au monde, avec leur joyeux lyrisme, jusqu'aux chants de saint François, aux influences incommensurables de la symbolique religieuse et aux états d'âme dus à la mystique. Non seulement les formes particulière de la religiosité [*Religiosität*] empirique se comportent de façons différentes vis-à-vis de l'art, mais encore, en chacune d'elles, selon leurs diverses [367] formes structurelles, leurs couches [sociales] et leurs porteurs. Les prophètes se comportent autrement que les mystagogues et les prêtres, les moines autrement que les dévôts laïcs, les religions de masse autrement que les sectes de virtuoses et, parmi celles-ci, les sectes ascétiques sont

différentes des mystiques car, conformément à leur nature, les premières sont, par principe, hostiles à l'art. Mais ceci ne fait pas partie de notre propos. Toutefois, un équilibre intérieur réel des prises de position religieuses et esthétiques, selon leur sens ultime (entendu subjectivement), est rendu de plus en plus difficile partout où le stade de la magie ou du pur ritualisme a été définitivement abandonné.

L'important, pour nous, c'est le refus de tout moyen authentiquement artistique par certaines religions, en ce sens spécifiquement rationnelles, que l'on constate, en particulier, dans les offices religieux de la synagogue, dans le christianisme primitif et, de nouveau, dans le protestantisme ascétique. Selon les cas, ce refus est le symptôme ou le moyen d'accroître l'influence rationalisante d'une religiosité [*Religiosität*] sur la conduite de la vie. Ce serait aller trop loin que d'admettre, avec nombre de représentants des influents mouvements juifs de réforme, que le deuxième commandement du Décalogue est la cause décisive du rationalisme judaïque. Mais il est hors de doute que la condamnation systématique de tout abandon spontané aux authentiques valeurs de l'art, productives de formes — dont l'efficacité est, certes, suffisamment attestée par la fécondité artistique des cercles dévots juifs et puritains, — doit agir en direction d'une méthode de vie intellectualiste et rationnelle.

§ 12. *Les religions universelles et le « monde ».*

L'ouverture du judaïsme au monde. — Comportement des juifs, des catholiques et des puritains envers la vie d'acquisition. — Religiosité légaliste et traditionalisme dans le judaïsme. — Juifs et puritains. — Ajustement de l'islam au monde. — Indifférence au monde du bouddhisme primitif. — Les religions universelles et le capitalisme. — Le refus du monde par le christianisme primitif.

La troisième religion à être, dans un certain sens, « adaptée » au monde ou, en tout cas, « attentive » au monde, qui ne refuse pas le « monde » mais la hiérarchie sociale qui règne en lui, c'est le judaïsme sous sa forme postexilienne, surtout sa forme talmudique, dont nous avons déjà quelque peu commenté la position sociologique globale. Selon le sens que nous entendons, ses promesses étaient des promesses pour ici-bas et, de même que pour la religiosité [*Religiosität*] chinoise et le puritanisme, la fuite ascétique ou contemplative hors du monde est, chez lui, un phénomène exceptionnel. Le judaïsme se distingue du puritanisme par l'absence (*relative*, comme toujours) d'une ascèse systématique. Les éléments « ascétiques » de la religiosité chrétienne primitive ne proviennent pas du judaïsme, mais ils se trouvent, précisément, dans les communautés pagano-chrétiennes de la mission de saint Paul. L'accomplissement de la « Loi » juive n'est pas plus une « ascèse » que l'accomplissement de n'importe quelles règles rituelles ou prescriptions du tabou.

Les rapports entre l'attitude religieuse [*Religiosität*] juive et la richesse d'une part, la vie sexuelle d'autre part, ne sont pas ascétiques le moins du monde, ils sont plutôt des plus naturalistes. La richesse est un don de Dieu; la satisfaction de l'instinct sexuel, dans une forme légale évidemment, est impérative, à tel point que le Talmud considère comme moralement douteux de rester célibataire passé un certain âge. Le mariage conçu comme une institution simplement économique destinée à la procréation et à l'éducation des enfants n'a rien de spécifiquement juif en soi, c'est une façon de voir universelle. Comme l'islam et toutes les religions prophétiques, le judaïsme prohibe strictement les relations sexuelles en dehors de la légalité (et cet interdit est sévèrement observé dans les cercles dévots); en outre, il partage avec l'hindouisme et la majorité des religions ritualistes l'observance de périodes d'abstinence purificatrices, si bien qu'il est impossible de parler d'une importance *spécifique* de l'ascèse sexuelle. Les réglementations citées par Sombart n'atteignent pas à la casuistique catholique du XVIIe siècle, et l'on en trouve d'analogues dans beaucoup d'autres casuistiques du tabou.

[368] La jouissance ingénue de la vie, le luxe même, ne sont nullement interdits en soi, dans la mesure où les interdictions et les tabous de la « Loi »

observés. L'*injustice* sociale, contraire à l'esprit de la loi mosaïque, justice qui a si souvent été commise par les juifs acquéreurs de richesses envers d'autres juifs, et en outre, la tentation du laxisme dans la pratique de la Loi, du mépris orgueilleux des commandements, donc des promesses de Yahvé, ont fait apparaître la richesse comme quelque chose de très suspect aux yeux des prophètes, dans les *Psaumes*, les *Proverbes* et plus tard encore. Il n'est pas facile d'échapper aux tentations de la richesse, mais cela est d'autant plus méritoire : « Gloire au riche qui a été reconnu innocent! » Comme l'idée de prédestination, ou d'autres représentations ayant un effet analogue, est absente du judaïsme, le travail sans relâche et le succès dans la vie d'acquisition ne peuvent être interprétés en tant que signe de « confirmation », caractéristique surtout des protestants calvinistes mais aussi, dans une certaine mesure, de tout le protestantisme ascétique (comme le montre la remarque de John Wesley à ce sujet). Quoi qu'il en soit, l'idée de voir dans une acquisition fructueuse un signe de grâce de la Providence divine est non seulement tout aussi proche de la religiosité [*Religiosität*] juive que de la chinoise, de celle des laïcs bouddhistes et, en général, de toute religiosité [*Religiosität*] qui ne refuse pas le monde, mais encore, elle est essentiellement plus proche d'une religion comme le judaïsme, placée devant les promesses très spécifiques d'un dieu transcendant, unies aux signes très visibles de sa colère contre le peuple qu'il avait pourtant lui-même élu. Il est clair que la signification de l'acquisition faite dans l'observance des commandements de Dieu pouvait, et devait en fait, avoir la valeur d'un symptôme, à savoir que l'on plaisait personnellement à Dieu. C'est ce qui s'est, effectivement, répété sans cesse. La situation du juif acquéreur (et pieux) était, néanmoins, fondamentalement différente de celle du puritain, et cette différence n'est pas restée sans effets pratiques pour la signification du judaïsme dans l'histoire économique. Tout d'abord, en quoi cette signification a-t-elle consisté approximativement?

Au cours de la polémique soulevée par le livre profond de Sombart, un fait n'aurait pas dû être sérieusement contesté, à savoir que le judaïsme a fortement contribué au développement du système capitaliste moderne. A mon avis, toutefois, cette thèse de Sombart a besoin d'être précisée. Quels sont les apports économiques *spécifiques* du judaïsme au Moyen Âge et dans les Temps modernes? Le prêt d'argent, depuis le prêt sur gages jusqu'au financement des grands États, certaines formes de commerce de marchandises où le petit commerce et le commerce ambulant jouent un grand rôle, et le commerce spécifiquement rural des « produits agricoles », certaines branches du commerce de gros et surtout le négoce des valeurs, l'un et l'autre, en particulier, sous la forme d'opérations boursières, les opérations de changes et de transferts de fonds qui leur sont d'ordinaire associées, les fournitures d'État, le financement des guerres et surtout des entreprises coloniales, la ferme des impôts (hormis naturellement les impôts mal vus, comme ceux dus aux Romains), les affaires de crédit et de banque et le financement d'émissions de tout genre. Parmi ces affaires, certaines

formes (assurément fort importantes) sont maintenant propres, juridiquement et économiquement, au capitalisme occidental *moderne* (par opposition au capitalisme antique, médiéval ou à celui de l'Asie du passé). Ainsi, pour l'aspect juridique, les valeurs et les formes de sociation capitaliste. Mais elles ne sont pas de provenance spécifiquement juive. Au contraire, dans la mesure où les juifs les ont introduites en Occident, elles ont peut-être une origine orientale commune (babylonienne), transmises au monde hellénistique et byzantin; les juifs ont seulement fait office d'intermédiaires; de plus, elles sont surtout communes aux juifs et aux Arabes. Cependant, pour une part, ce sont des créations de l'Occident médiéval avec même, en partie, un apport spécifiquement germanique. Le démontrer en détail nous conduirait trop loin. Mais, sur le plan économique, la Bourse en tant que « marché des commerçants » n'a pas été créée par les juifs mais par les commerçants chrétiens; [369] c'est la manière particulière dont les formes juridiques médiévales se sont adaptées aux buts des entreprises rationnelles — par exemple les commandites, maones, compagnies privilégiées de toute sorte et, finalement, les sociétés par actions — qui ne dépendent pas d'une influence spécifiquement juive, quelle que soit la participation ultérieure des juifs à leur fondation. Enfin, c'est dans les villes du Moyen Âge que se sont d'abord développés les germes des principes spécifiquement modernes de la couverture du crédit public et privé; ensuite leur forme juridique médiévale, totalement non juive sous certains aspects, s'est adaptée, sur le plan économique, aux besoins de l'État moderne et des autres utilisateurs de crédit.

Mais surtout ce qui manque, sinon en totalité du moins dans une mesure *très frappante*, dans cette liste assez longue des activités économiques juives, c'est un élément qui, justement, caractérise le capitalisme moderne : l'organisation du travail *industriel* dans les industries domestiques, la manufacture, l'usine. Comment se fait-il qu'en face des masses prolétaires des ghettos, dans des temps où les princes accordaient lettres patentes et privilèges à toute création d'industrie (moyennant des prestations pécuniaires correspondantes), et où de larges domaines d'activités *libres*, c'est-à-dire sans corporation, étaient disponibles pour de nouvelles initiatives industrielles, comment se fait-il, disons-nous, qu'en cet état de choses il ne soit venu à l'esprit d'aucun juif pieux de créer une industrie en utilisant la main-d'œuvre pieuse des ghettos, comme l'ont fait tant de pieux entrepreneurs puritains avec de pieux ouvriers et artisans chrétiens? Et aussi comment se fait-il que, jusqu'au seuil de notre époque, alors qu'existaient de larges couches misérables d'artisans juifs, on n'ait vu naître aucune bourgeoisie spécifiquement moderne, c'est-à-dire *industrielle*, pour utiliser le travail juif à domicile? Les fournitures de l'État, la ferme des impôts, le financement des guerres, le financement des entreprises coloniales, des plantations en particulier, celui à la commission, le prêt usuraire, existent depuis des millénaires dans le monde entier comme forme de mise en valeur capitaliste des biens. Les juifs ont participé,

cisément, à cette histoire familière à presque tous les temps et pays, familière à toute l'Antiquité, comme ils ont participé aux formes spécifiquement modernes du droit et des entreprises que le Moyen Âge avait déjà créées, mais non point eux. D'autre part, les juifs sont à peu près totalement absents (du moins relativement) de ce que le capitalisme a de spécifiquement neuf : l'organisation rationnelle du travail, surtout de production, dans l' « entreprise » industrielle. Surtout, cette mentalité économique qui était, et demeure, typique de toute classe mercantile authentique, qu'elle soit antique, extrême-orientale, indienne, médiévale, typique du petit commerce comme de la haute finance, qui consiste dans la volonté et l'intelligence de tirer parti sans ménagement de toutes les chances de gagner de l'argent — « pour l'amour du profit, j'irais jusqu'en enfer, dussé-je y roussir mes voiles », — tout cela est aussi, dans une large mesure, propre aux juifs. Toutefois, cette mentalité est fort loin d'être particulière au capitalisme *moderne* par rapport aux *autres* époques capitalistes. Tout au contraire. Ni la nouveauté spécifique du *système* économique moderne ni la nouveauté spécifique de la *mentalité* économique moderne ne sont spécifiquement juives.

Les ultimes raisons de principe de cet état de choses sont en corrélation avec le caractère particulier des juifs en tant que peuple paria et avec celui de leur attitude religieuse [*Religiosität*]. En premier lieu, des difficultés purement extérieures s'opposent à leur participation à l'organisation du travail industriel : la situation précaire des juifs, en fait et en droit, situation qui tolère probablement le commerce, principalement le commerce bancaire, mais ne souffre pas d'entreprise industrielle rationnelle permanente à capital fixe. Mais la situation éthique intérieure s'y oppose également. En tant que peuple paria, les juifs conservaient la double morale qui est naturelle au trafic économique de toute communauté. Ce qui est condamné « entre frères » est permis envers les étrangers. Pour ce qui est des relations entre juifs, il est incontestable que l'éthique juive est absolument traditionaliste : elle part du point de vue [qu'il faut aider ses frères dans leurs] « moyens d'existence »; elle l'est aussi dans la mesure où les rabbins faisaient des concessions à ce sujet — ce sur quoi Sombart attire l'attention à juste titre — [370] même en ce qui concerne la façon de se conduire entre juifs : mais ce n'était rien de plus que des concessions au laxisme dont l'utilisation par ceux qui s'y laissaient aller demeurait en retrait sur les exigences les plus hautes de l'éthique juive des affaires, et ils ne pouvaient en tirer une « confirmation ».

Le comportement dans les affaires vis-à-vis des étrangers admettait des actions prohibées entre juifs. C'était, dans une large mesure, le domaine de ce qui est éthiquement indifférent. Ceci est sans conteste l'éthique naturelle des affaires chez tous les peuples de la terre, mais de plus, que les choses soient demeurées ainsi est naturel pour les juifs qui, dès l'Antiquité, regardaient presque toujours les étrangers comme des « ennemis ». Toutes les exhortations bien connues des rabbins en faveur de la fidélité

et de la loyauté envers les étrangers ne pouvaient pourtant ôter l'impression que la Loi interdisait de prélever des intérêts sur les juifs mais le permettait, en revanche, sur les étrangers, et que (comme Sombart l'a souligné à bon droit) le degré de légalité *prescrit* par la Loi (par exemple la mise à profit des erreurs des autres) était toujours moindre envers les étrangers, c'est-à-dire les ennemis. Il n'est nul besoin de démontrer (le contraire serait inconcevable) qu'à sa position de paria créée, comme nous l'avons vu, par les promesses de Yahvé et le mépris permanent qui en découlait de la part des étrangers, un peuple ne pouvait réagir autrement qu'en ayant une morale des affaires, dans les échanges avec les étrangers, différente de celle observée à l'égard des juifs.

La situation respective des catholiques, des juifs et des puritains par rapport à l'acquisition économique peut se résumer comme suit : dans la vie des affaires, le catholique de stricte observance évoluait continuellement dans la sphère, ou à la limite, d'un comportement qui, en partie, heurtait les constitutions papales et sur lequel on pouvait seulement, *rebus sic stantibus*, fermer les yeux au confessionnal, ou qui pouvait seulement être toléré par une morale laxiste (probabiliste). La vie des affaires était donc, en partie, directement suspecte, en partie au moins non agréable à Dieu. [De son côté,] le juif pieux se trouvait inéluctablement dans la situation de faire des choses directement illégales entre juifs, ou douteuses selon la tradition, ou tolérées seulement avec les étrangers en vertu d'une interprétation laxiste, mais ces actes n'étaient jamais pourvus d'un indice éthique positif. Le comportement du juif pouvait seulement correspondre à la moyenne des [façons de faire] usuelles et n'être pas formellement illégal, c'est-à-dire toléré par Dieu et moralement indifférent. C'est là-dessus, précisément, que repose ce qu'il y a eu de vrai dans les affirmations selon lesquelles les standards légaux des juifs sont d'un bas niveau. Que Dieu ait couronné de succès pareille activité économique pouvait, il est vrai, être le signe que le juif n'avait commis rien qui fût directement interdit en ce domaine, et que, dans d'*autres* domaines, il avait observé les commandements divins; mais il ne lui était pas facile de se confirmer sur le plan éthique au moyen de l'activité d'acquisition économique spécifiquement moderne.

C'est justement ce dernier cas qui était celui du puritain pieux. Celui-ci n'agissait pas en vertu d'une interprétation laxiste, ou d'une double morale, ou bien parce que c'était quelque chose d'indifférent ou de répréhensible sur le plan authentique de la validité éthique. Au contraire, il agissait avec la meilleure consciene imaginable, justement parce qu'en agissant avec rectitude, positivement, il objectivait dans l' « entreprise » la méthode rationnelle de l'ensemble de sa conduite dans la vie, il se légitimait à ses yeux et au regard de sa communauté et, justement, il ne se légitimait que dans la mesure où il établissait complètement que sa conduite n'était pas relativement, mais absolument inattaquable. Aucun puritain réellement pieux — et c'est de cela qu'il s'agit — n'aurait pu tenir pour agréable à

Dieu l'argent gagné par l'usure sur gages, la mise à profit des erreurs d'autrui (ce qui était permis aux juifs), le marchandage et les trafics malhonnêtes, la participation aux brigandages politiques et coloniaux. Vendre à prix fixe, se conduire en affaires avec quiconque de façon rigoureusement légale, absolument objective, mépriser la cupidité, c'est à la vertu de ces pratiques que quakers et baptistes ont attribué le fait que les impies achetaient chez eux plutôt que chez leurs pareils, que c'est chez eux et non chez leurs pareils qu'ils déposaient leur argent ou le plaçaient en commandite : [371] c'était cela qui les avait enrichis, et c'étaient justement ces qualités qui les confirmaient aux yeux de leur dieu.

Par contre, le droit applicable aux étrangers, c'est-à-dire, en pratique, le droit paria des juifs, permettait, malgré de nombreuses réserves, de traiter le non-juif selon cette mentalité que les puritains exécraient parce qu'ils voyaient en elle l'esprit cupide du petit commerçant. Mais pour le juif pieux cette mentalité était conciliable avec la légalité la plus rigoureuse et l'observance plénière de la Loi, avec toute l'intériorité de sa religiosité [*Religiosität*] et l'amour le plus désintéressé pour ceux qui lui sont associés au sein de la famille ou de la communauté, ainsi qu'avec la compassion et la mansuétude envers toutes les créatures de Dieu. Précisément, dans la vie pratique, la sphère de l'acquisition licite dans le domaine où le droit à l'égard des étrangers était en vigueur n'a jamais passé, pour la piété juive, pour être le domaine où se confirmait l'obéissance authentique aux commandements divins. Un juif pieux n'a jamais mesuré le standard intérieur de son éthique à l'aune de ce qui était considéré comme permis en ce domaine. Au contraire, comme pour le confucéen, gentleman qui avait reçu une vaste éducation cérémonielle, esthétique et littéraire, et qui continuait d'étudier les classiques toute sa vie, pour le juif, l'autentique idéal de vie était l' « intellectuel », expert en casuistique, le docteur de la Loi qui, aux dépens de ses affaires dont il laisse très souvent le soin à sa femme, se plonge dans l'étude de l'Écriture sainte et de ses commentaires.

C'est justement contre ce caractère intellectualiste, cette érudition scripturaire, de l'authentique judaïsme tardif que Jésus s'est insurgé. Ce ne sont pas les instincts « prolétariens » qu'on a voulu lui attribuer, mais le genre de foi et le niveau d'obéissance à la Loi des habitants des petites villes et des artisans agricoles — par opposition aux virtuoses de la connaissance de la Loi — qui ont constitué son opposition aux couches formées dans l'ambiance de la *polis* de Jérusalem, lesquelles, à l'instar de tous les citadins des grandes villes de l'Antiquité, se demandaient : « Que peut-il venir de bon de Nazareth ? » Sa manière d'obéir à la Loi, et de la connaître, correspond à la moyenne accomplie dans la réalité par l'homme qui fait un travail pratique et ne peut se résoudre à abandonner son agneau tombé au fond du puits, même le jour du sabbat. Par contre, la connaissance de la Loi juive, obligatoire pour le véritable dévot, ainsi que le genre d'éducation de la jeunesse, dépassent non seulement en quantité mais aussi

en qualité la solidité des connaissances bibliques des puritains; en tout cas elle ne peut se comparer qu'à la connaissance de leurs lois rituelles par les Indiens et les Perses, avec cette différence qu'à côté de simples normes rituelles et de tabou la Loi juive contient, dans une plus large mesure, des commandements moraux.

Le comportement économique des juifs se mouvait simplement dans la direction de la moindre résistance offerte par ces normes, ce qui avait pour signification pratique que l' « impulsion d'acquérir » répandue dans *toutes* les couches de *toutes* les nations (seuls ses effets étant différents) était dirigée sur le commerce avec les étrangers, c'est-à-dire les « ennemis ». Dès l'époque de Josias, le juif pieux est un citadin, et le juif postexilien l'est sans nul doute. Toute la Loi est orientée sur ce fait. Comme il avait besoin d'un boucher rituel, le juif orthodoxe ne vivait pas isolé mais, autant que faire se pouvait, en communauté (c'est encore aujourd'hui la caractéristique des juifs orthodoxes par rapport aux juifs réformistes, par exemple aux États-Unis). L'année sabbatique — dans l'état actuel des recherches, c'est sûrement une création de citadins docteurs de la Loi, postérieure à l'exil — rendait impossible l'agriculture rationnelle intensive partout où elle était en vigueur; de nos jours encore [a], les rabbins allemands ont voulu l'imposer à l'établissement des sionistes en Palestine, ce qui aurait fait échouer celui-ci. A l'époque des pharisiens, « paysan » équivalait à juif de seconde zone, celui qui n'observe pas, qui ne peut observer la Loi intégralement. La Loi interdisait de participer aux banquets corporatifs et proscrivait en général toute commensalité avec des non-juifs (les banquets étaient la condition indispensable de l'intégration dans le milieu environnant). Par contre, la coutume orientale de la « dot », fondée à l'origine sur le fait que les filles étaient exclues de l'héritage, favorisait, et favorise, la tendance du jeune marié à s'établir petit commerçant (ce qui continue partiellement de se faire sentir aujourd'hui sous forme d'une moindre « conscience de classe » des employés de commerce juifs).

[372] De même que le pieux Indien, dans toutes ses autres occupations le juif était inhibé à chaque pas par des considérations se rapportant à la Loi. Guttmann a souligné judicieusement que l'étude réelle de la Loi pouvait très facilement aller de pair avec le travail assez peu suivi du prêteur d'argent. L'action de la Loi et l'éducation intellectualiste qu'elle requiert est la méthode de vie et le « rationalisme » du juif. « Un homme ne peut jamais changer une coutume » est un principe du Talmud. La tradition a laissé une seule et unique faille pour ce qui était (relativement) sans importance éthique : les relations économiques avec les étrangers. Autrement, nulle part ailleurs. La tradition et sa casuistique dominent la sphère de ce qui est important devant Dieu, et non point un but d'action pratique [*Zweckhandeln*], méthodiquement orienté, rationnel, sans présupposés, issu d'un « droit naturel ».

a. Avant la première guerre mondiale (Éd.).

L'effet « rationalisant » de l'angoisse devant la Loi est extrêmement aigu mais totalement indirect. Etre « éveillé », toujours de sang-froid, constamment maître de soi et d'humeur égale, d'autres le sont aussi : confucéens, puritains, moines bouddhistes et autres, cheiks arabes, sénateurs romains. Mais le sens et les raisons de ce contrôle de soi sont différents. La domination de soi, en éveil, du puritain découle de la nécessité de soumettre la créature à l'organisation et à la méthode rationnelles dans l'intérêt de la certitude personnelle du salut; celle du confucéen vient du mépris pour une irrationalité plébéienne de la part d'un homme qui a reçu une éducation classique, entraîné à la bienséance et à la dignité; celle du juif pieux des temps anciens dérive de sa méditation incessante de la Loi à laquelle son intellect a été entraîné, et de l'attention soutenue nécessaire pour accomplir cette Loi avec exactitude. Mais cette attitude acquérait une coloration et une efficacité spécifiques du fait que le juif pieux était conscient d'être seul avec son peuple à posséder cette Loi, d'être persécuté et traîné dans la boue à cause d'elle : elle constitue un lien et un jour, par un acte soudain dont nul ne sait la date et dont personne ne peut contribuer à accélérer la venue, Dieu renversera la hiérarchie terrestre et créera un royaume messianique destiné à ceux qui sont restés, en tout, fidèles à la Loi. Le juif savait qu'en dépit des moqueries d'innombrables générations l'avaient attendu et l'attendent encore. Au sentiment d'un certain « état d'alerte » qui en découlait, s'associait pour lui la nécessité — plus long était le temps présumé de vaine attente — d'alimenter toujours plus le sentiment de sa dignité personnelle par sa pénible observance de la Loi pour elle-même. *Last but not least*, la nécessité d'être toujours sur ses gardes et de ne jamais laisser libre cours à ses passions contre des ennemis aussi puissants qu'impitoyables s'unissait à l'action, déjà signalée, du « ressentiment » qui résultait des promesses de Yahvé et du destin extraordinaire de ce peuple unique dans l'histoire.

Ce sont là les conditions qui fondent essentiellement le « rationalisme » du judaïsme. Mais non pas son « ascétisme ». Le judaïsme renferme des traits « ascétiques » mais ceux-ci n'en constituent pas, assurément, le caractère central; ils sont seulement, pour une part, des conséquences de la Loi et, pour une autre part, ils découlent de la problématique de la piété juive; en tout cas, ils sont non moins secondaires que tout ce que le judaïsme possède en fait de mystique authentique. Nous n'avons rien à dire sur cette dernière, car aucune de ses formes — kabbaliste, hassidique, ou autre — n'a dégagé de motifs typiques pour le comportement pratique des juifs en matière d'économie, aussi symptomatiquement importants que soient ces deux produits religieux.

Outre le deuxième commandement qui, en fait, a empêché l'angélologie, largement développée à cette époque, de prendre des formes artistiques, le refus « ascétique » de tout ce qui est artistique dépend surtout du caractère purement pédagogique et impératif [*Lehr- und Gebotscharakter*] du service divin de la synagogue (dans la diaspora, dès longtemps avant la destruction

du Temple). La prophétie avait déjà jeté le discrédit sur les éléments plastiques du culte et avait éliminé à peu près totalement les éléments orgiaques et orchestraux. La [religion] romaine [*Römertum*] et le puritanisme (mais pour des motifs très différents) ont suivi la même voie [373] avec des effets analogues. Sculpture, peinture, théâtre, étaient donc privés des points de contact avec la religion qui étaient normaux partout ailleurs, et le reflux de tout lyrisme (séculier), en particulier la sublimation érotique de l'élément sexuel — par rapport au sommet franchement sensuel que représente le *Cantique des cantiques*, — a eu pour cause le naturalisme avec lequel cette sphère était traitée sur le plan éthique.

Mais à propos de ces résultats, il ne faut pas oublier que l'attente muette, fervente et interrogante d'une rédemption de l'enfer de cette existence d'un peuple, pourtant élu par Dieu, se trouvait sans cesse renvoyée à la Loi et aux antiques promesses, et qu'en face de cela — même si les sentences correspondantes des rabbins ne nous étaient pas parvenues — tout abandon ingénu à la transfiguration artistique et poétique d'un monde — dont le but, en vue de quoi il avait été créé, était déjà devenu parfois des plus problématiques pour les contemporains du règne des Macchabées — devait apparaître extrêmement futile et propre à détourner des voies et des fins du Seigneur.

Mais il manquait, précisément, au judaïsme ce qui confère à l' « ascétisme intramondain » son trait décisif : une relation unitaire avec le « monde » ayant pour centre la *certitudo salutis*, certitude qui nourrit tout le reste. Ici, l'ultime fondement décisif, ce fut le caractère paria de la religiosité [*Religiosität*] et les promesses de Yahvé. Le monde est maintenant bouleversé de fond en comble par les péchés d'Israël et il ne peut être remis d'aplomb que par un libre miracle, miracle auquel les hommes ne peuvent contraindre Dieu et qu'ils ne peuvent accélérer. Par conséquent, un traitement ascétique intramondain du monde conçu comme « tâche » et théâtre d'une « vocation » religieuse qui veut soumettre le monde et ses péchés aux normes rationnelles de la volonté divine révélée, pour la gloire de Dieu et en tant que signe de l'élection personnelle, cette prise de position calviniste était bien la dernière qui aurait pu venir à l'esprit d'un juif traditionaliste pieux. Ce dernier devait affronter un destin intérieur beaucoup plus difficile à surmonter que celui du puritain certain de son « élection » dans l'au-delà. L'individu devait s'accommoder de cet état de fait de la répulsion du monde existant pour les promesses et s'en accommoder aussi longtemps que Dieu tolérait ce monde, et le juif devait se contenter que Dieu lui accorde la grâce et le succès dans le commerce avec les ennemis de son peuple, envers lesquels, s'il voulait satisfaire aux injonctions de ses rabbins, il devait se comporter « objectivement », légalement, en comptant froidement, sans amour et sans haine, et les traiter de la manière que Dieu avait permise.

Dire que seule est nécessaire une observance extérieure de la Loi est erroné. Évidemment, c'est ce qui correspond à la moyenne. Mais l'exigence

...gieuse est plus élevée. Bien entendu, c'est l'action individuelle qui est comparée, en tant que telle, à d'autres actions individuelles et imputée [à un compte]. Et même si les relations avec Dieu était conçues à la manière d'un compte courant (ce que l'on trouve, du reste, parfois, chez les puritains) des œuvres individuelles, bonnes et mauvaises, dont le résultat global était incertain, ce n'était pas la conception officielle dominante du judaïsme. De toute façon, l'orientation centrale, ascétique et méthodique, de la conduite de la vie, caractéristique du puritanisme, était inévitablement plus faible que dans ce dernier du fait de la double morale — abstraction faite des raisons déjà mentionnées. C'est pourquoi, pour le judaïsme comme pour le catholicisme, l'action individuelle conforme à la Loi produisait des chances personnelles de salut et, dans l'un comme dans l'autre, la grâce divine devait compléter l'insuffisance humaine; celle-ci d'ailleurs (comme dans le catholicisme) n'était pas universellement reconnue.

Depuis le déclin de l'ancienne confession *(teschuba)* palestinienne, l'institut sacerdotal de la grâce était beaucoup moins développé que dans le catholicisme, et cette responsabilité personnelle, cette absence de médiateur, a, en fait, nécessairement donné à la conduite juive de la vie un caractère essentiellement plus méthodique et plus systématique que celle du catholique moyen. Mais la méthodisation de la vie était limitée par l'absence de motifs ascétiques spécifiquement puritains et par le traditionalisme, intact en principe, de la morale interne juive. De nombreux motifs isolés de type ascétique sont à l'œuvre, mais ils manquent justement du lien religieux unificateur des motifs fondamentalement ascétiques. [374] Car la forme suprême de la piété juive est du côté de l' « état d'âme » [*Stimmung*] et non de l'occupation active. Dans ce monde hostile et sens dessus dessous et — comme il le sait depuis le temps d'Hadrien — qui ne peut être changé par l'action humaine, comment le juif pouvait-il se sentir l'exécuteur de la volonté divine en vue d'un nouvel ordre rationnel? Ce qui aurait été possible au juif libre penseur était à jamais impossible pour le juif pieux.

Le puritanisme a toujours senti son intime parenté avec le judaïsme, aussi bien que les limites de celle-ci. Malgré toutes les différences fondamentales, cette parenté est la même, dans son principe, que celle du christianisme des disciples de saint Paul. Pour les puritains comme pour les premiers chrétiens, les juifs restaient toujours le peuple que Dieu avait élu. Mais l'action de saint Paul, extrêmement riche de conséquences pour le christianisme primitif, ce fut de faire du livre sacré des juifs le livre sacré des chrétiens (l'unique à l'époque) et d'élever une barrière infranchissable aux assauts de l'intellectualisme grec (gnostique) — ce que Wernle, notamment, a bien souligné. D'autre part, çà et là — à l'aide d'une dialectique telle que seul un rabbin pouvait en posséder, — il a arraché ce que la Loi avait de spécifique et qui agissait spécifiquement dans le judaïsme : les normes du tabou et les terribles promesses messianiques qui fondaient l'enchaînement de la dignité religieuse du juif à sa situation de paria avaient été en partie abrogées, en partie accomplies

par la naissance du Christ. Il en donnait pour preuve triomphante et impressionnante que les patriarches d'Israël avaient vécu conformément à la volonté divine avant la promulgation de ces normes, et qu'ils avaient cependant été sauvés en vertu de leur foi, gage de leur élection par Dieu.

L'élan extraordinaire donné par la conscience d'échapper au sort de paria — pouvoir être un Grec pour les Grecs, et un juif pour les juifs, — y être parvenu non point au moyen d'une *Aufklärung* hostile à la foi, mais au contraire à l'intérieur du paradoxe même de la foi, ce sentiment passionné de libération, c'est la force motrice de l'incomparable travail missionnaire de saint Paul. Il s'était pleinement libéré des promesses du dieu dont son Sauveur s'était senti abandonné sur la croix.

La haine intense — suffisamment attestée — des juifs de la diaspora contre cet homme, les hésitations et les perplexités de la première communauté chrétienne, les tentatives de saint Jacques et des « apôtres-colonnes » [Jacques, Céphas et Jean, *Galates*, II, 9] se référant à la légalité laïque de Jésus pour élaborer un « minimum éthique » de validité de la Loi qui ait une valeur de lien universel, enfin l'hostilité manifeste des juifs chrétiens, ont été des phénomènes concomitants de la rupture des chaînes qui liaient solidement le judaïsme à sa situation de paria. Dans chaque ligne de saint Paul, on sent la joie immense qui éclate à l'idée d'avoir été racheté de la « loi d'esclavage » par le sang du Christ et d'accéder à la liberté. Mais la conséquence en fut la possibilité d'une mission chrétienne universelle.

De la même façon, les puritains ont repris non pas la loi rituelle, spécifiquement juive, de l'Ancien Testament, ni la talmudique, mais bien les manifestations de la volonté divine attestées par l'Ancien Testament, avec des oscillations au sujet de l'ampleur de leur validité actuelle; ils les ont souvent reprises dans le détail et amalgamées aux normes néo-testamentaires. Ce ne sont pas les juifs orthodoxes pieux, mais les juifs réformés ayant abandonné l'orthodoxie — aujourd'hui, par exemple, ceux qui ont été élevés par l'*Educational Alliance*, et plus encore les juifs baptisés — qui ont été absorbés par les peuples puritains, les Américains en particulier, autrefois sans difficulté et de nos jours, malgré tout, encore relativement facilement, jusqu'à assimilation complète, tandis qu'en Allemagne, par exemple, ils restaient des « juifs assimilés » pendant plusieurs générations. En cela se manifeste la « parenté » effective du puritanisme et du judaïsme. Mais ce qui n'est pas juif dans le puritanisme c'est ce qui lui a donné la capacité de jouer un rôle dans l'évolution de la mentalité économique, et aussi d'absorber les prosélytes juifs, ce que n'ont pas réussi à faire des peuples dont l'orientation religieuse était différente.

[375] L'islam, rejeton tardif du monothéisme proche-oriental, fortement conditionné par des motifs de l'Ancien Testament et judéo-chrétiens, était « adapté au monde » mais dans un tout autre sens. La religion [*Religiosität*] eschatologique de Mahomet qui, dans sa première période de La Mecque, apparaissait encore celle d'un conventicule de piétistes citadins refusant le monde, se transforma, dès Médine, puis au cours du développement de

la communauté islamique primitive, en religion arabe nationale, puis surtout en une religion de guerriers orientée vers une organisation en ordres [*ständisch*]. Les adeptes dont la conversion a constitué le succès décisif du Prophète appartenaient tous à des lignées [*Geschlecht*] puissantes.

Le commandement religieux de la guerre sainte n'avait pas pour but premier de convertir; bien plutôt, le but principal était la guerre « jusqu'à ce qu'ils (les adeptes des religions du Livre étrangères) payent le tribut *(jizyah)* en toute humilité », donc jusqu'à ce que l'islam conquière en ce monde le prestige social absolu sur ses tributaires des autres religions. Non seulement tout cela, uni à l'importance du butin pour les prescriptions, les promesses et surtout les attentes de l'islam primitif, lui donnait l'empreinte d'une religion de maîtres, mais encore les ultimes éléments de son éthique économique étaient purement féodaux. Précisément, les hommes les plus pieux de la première génération étaient déjà les plus riches ou, plus exactement, ceux qui s'étaient le plus enrichis par les prises de guerre (au sens large).

Mais le rôle que cette possession issue du butin de guerre et de l'enrichissement politique, et la richesse en général, ont joué dans l'islam est diamétralement opposé à la prise de position puritaine. La tradition décrit avec complaisance le luxe des vêtements, les parfums, le soin méticuleux de la barbe des hommes pieux, ce qui est radicalement opposé à toute éthique puritaine de l'économie. En revanche, cela correspond aux conceptions féodales des ordres [*Stand*], au point que la tradition fait dire par Mahomet aux hommes riches qui se présentent devant lui minablement vêtus que lorsque Dieu bénit un homme avec l'opulence, il aime que « les traces en soient visibles sur lui », ou, transposé dans notre langage : « Un riche a le devoir de vivre conformément à sa condition. » Le refus strict du Coran, non pas certes de toute ascèse (Mahomet dit son respect pour ceux qui jeûnent, prient, se mortifient) mais de toute espèce de monachisme *(rahbanyyah)*, peut avoir eu, en ce qui concerne la chasteté, les mêmes raisons personnelles chez Mahomet que chez Luther dont les remarques connues montrent la nature crûment sensuelle. De même, la conviction propre au Talmud que celui qui est resté célibataire passé un certain âge doit nécessairement être un pécheur. Mais quand une parole du Prophète met en doute le caractère d'un homme qui reste quarante jours sans manger de viande, et quand un pilier reconnu de l'islam primitif, parfois célébré comme un mahdi, lorsqu'on lui demande pourquoi, à l'inverse de son père Ali, il emploie des cosmétiques pour sa chevelure, réplique : « Pour avoir du succès auprès des femmes », pareille réponse est probablement unique dans l'hagiographie d'une « religion éthique de salut ».

Mais, justement dans cette acception, l'islam n'en est absolument pas une. La notion de « rédemption », au sens éthique du terme, lui est totalement étrangère. Son dieu est un seigneur dont la puissance est sans limites, mais c'est un seigneur bienveillant : obéir à ses commandements n'exige pas une puissance surhumaine. L'élimination des querelles intestines dans l'inté-

rêt de la puissance de choc contre l'extérieur, la réglementation du commerce sexuel légitime dans un sens strictement patriarcal et la prohibition de toutes ses formes illégitimes (étant donné la persistance du concubinat avec les esclaves et la facilité du divorce, c'était en fait accorder un privilège manifeste aux riches), la prohibition de l' « usure » ainsi que les contributions pour la guerre et les secours aux pauvres constituaient des mesures de caractère essentiellement politique. Venaient s'y ajouter des devoirs spécifiques distinctifs qui consistaient, pour l'essentiel, en la pure et simple reconnaissance du dieu unique et de son prophète (c'était la seule exigence dogmatique) de plus, il fallait aller une fois [dans sa vie] en pèlerinage à La Mecque jeûner le jour durant le mois de jeûne, assister une fois par semaine au service divin et faire une prière quotidienne; en outre, dans la vie de chaque jour, il fallait se vêtir (importante prescription économique en vigueur aujourd'hui encore dans la conversion des [376] peuplades sauvages), éviter certains aliments impurs, le vin, les jeux de hasard (ce qui également a été important pour l'attitude envers les affaires spéculatives).

La recherche individuelle du salut et le mysticisme sont étrangers à l'islamisme primitif. Richesse, pouvoir, honneur sont les promesses de l'islam primitif pour le monde d'ici-bas, donc, des promesses qui s'adressent à des soldats, et un paradis sensuel pour l'au-delà des soldats. Le concept originaire authentique de « péché » paraît, lui aussi, d'orientation féodale. L' « impeccabilité » du Prophète, qui était sujet à de fortes passions sensuelles et à des accès de colère pour des motifs futiles, est une construction théologique tardive, qui lui est étrangère dans le Coran comme après son installation à Médine, de même que lui est étranger toute espèce de sentiment « tragique » du péché. Ce dernier trait est resté dans l'islam orthodoxe pour lequel le « péché » est soit une impureté rituelle, soit un sacrilège religieux (comme *shirk*, c'est-à-dire polythéisme), soit encore désobéissance aux commandements positifs du Prophète, ou bien manque à la dignité de son ordre [*ständisch*] dû à la violation de la morale et des convenances. Le fait que l'esclavage et le servage sont admis sans discussion, de même que la polygamie et la domestication des femmes, et le caractère ritualiste prépondérant des devoirs religieux, unis à la grande simplicité des revendications qui s'y rapportent et à la modestie plus grande encore des exigences éthiques, sont également des signes nombreux de l'esprit spécifiquement féodal [d'une société fondée sur les] ordres [*ständisch*].

Le grand rayonnement atteint par l'islam, grâce à la naissance d'une casuistique juridico-théologique et d'écoles philosophiques en partie piétistes, en partie rationalistes [*aufklärerisch*], d'autre part à l'irruption du soufisme persan, d'origine indienne, et la formation des ordres derviches, fortement influencés de nos jours encore par les Indiens, ne l'a rapproché ni du judaïsme ni du christianisme sur les points décisifs. Ces deux derniers étaient des religions [*Religiosität*] spécifiquement bourgeoises et citadines, tandis que la ville n'avait qu'une signification politique pour l'islam. Le type du culte officiel ainsi que les commandements rituels et sexuels

ont pu agir dans le sens d'une certaine sobriété de la conduite de la vie. La petite bourgeoisie est, dans une large mesure, porteuse de la religiosité [*Religiosität*] derviche, presque universellement répandue [dans le monde islamique], qui, gagnant en puissance, a dépassé l'Église officielle. Cette religiosité [*Religiosität*], en partie orgiaque, en partie mystique, mais toujours irrationnelle et hors du quotidien, ainsi que l'éthique quotidienne officielle, absolument traditionaliste, efficace dans sa propagande à cause de sa grande simplicité, ont dirigé la conduite de la vie sur une voie radicalement opposée dans ses effets à toute méthode de vie puritaine ascétique comme à toute méthode de vie ascétique dans le monde.

Si l'on compare l'islamisme au judaïsme, le premier manque de l'exigence d'une connaissance étendue de la Loi et de l'entraînement casuistique de la pensée qui a nourri le « rationalisme » du second. L'idéal de l'islam, c'est le guerrier, non le lettré. Et il lui manque aussi toutes ces fameuses promesses d'un royaume messianique sur la terre liées à une méticuleuse fidélité à la Loi qui, unies à la doctrine sacerdotale de l'histoire, à l'élection, au péché et à l'exil d'Israël ont déterminé le caractère paria de l'attitude religieuse [*Religiosität*] juive et tout ce qui en est résulté.

L'islam a connu des sectes ascétiques. Un certain caractère de « simplicité » était propre à de larges cercles de guerriers de l'islam primitif, trait qui les opposa dès le début à la domination des Omeyyades. Leur sereine joie devant le monde apparaissait comme une décadence eu égard à la discipline rigide en vigueur dans les camps retranchés où Omar concentrait les guerriers musulmans en pays conquis; désormais une aristocratie féodale était née, qui supplantait les devanciers. Mais, précisément, cette ascèse du camp de guerre ou d'un ordre chevaleresque de guerriers n'est pas celle des moines et moins encore une systématisation ascétique bourgeoise de la conduite — elle ne domine réellement que par périodes et elle est toujours disposée à se transformer en fatalisme. Nous avons déjà parlé de l'autre effet, totalement différent, qui devait se développer dans les conditions de la croyance à la Providence. La pénétration du culte des saints et, finalement, de la magie, a totalement détourné l'islam de toute authentique méthode de vie.

[377] La concentration dans l'illumination mystique du bouddhisme primitif, en tant qu'éthique extrême du refus du monde, se trouve à l'opposé de ces éthiques religieuses aux effets spécifiquement économiques et intramondains — évidemment, il ne s'agit pas ici des transformations totales que le bouddhisme a subies dans la religiosité [*Religiosität*] thibétaine, chinoise et japonaise. Cette éthique aussi est « rationnelle », au sens d'un contrôle continu et en alerte de toute l'instinctivité naturelle, mais ses buts sont entièrement différents. Ce qui est recherché, c'est la rédemption non seulement du péché et de la douleur, mais encore de tout ce qui est éphémère en soi, de la « roue » de la causalité du karma dans l'éternel repos. Cette rédemption est, et ne peut être que l'œuvre la plus personnelle de l'individu. Il n'y a aucune prédestination, aucune prière, aucun service divin. Pour chaque action individuelle, bonne ou mauvaise, la causalité

du karma, mécanisme de rétribution cosmique, distribue automatiquement des primes et des châtiments toujours proportionnels, donc toujours limités dans le temps, et sans cesse, aussi longtemps qu'il y est poussé par la soif de vivre et d'agir, l'individu est obligé de goûter, à partir de son existence animale, céleste ou infernale, aux fruits de son activité dans une vie toujours humaine toujours nouvelle, et de se créer ainsi de nouvelles chances d'avenir. L'enthousiasme le plus noble comme la sensualité la plus basse le conduisent pareillement, sans cesse, dans cet enchaînement de l'individuation (pour la métaphysique bouddhiste, qui ne connaît pas d'âme, il est faux de parler de « transmigration des âmes ») aussi longtemps que ne sera pas totalement extirpée la « soif » de vivre, ici-bas et dans l'au-delà, ce combat impuissant pour l'existence individuelle avec toutes ses illusions, surtout celle d'une âme et d'une « personnalité » unitaires.

En elle-même, toute activité rationnelle en finalité [*Zweckhandeln*] — sauf l'activité contemplative, concentrée sur [l'aspect] intérieur, qui vide l'âme de la soif du monde — et toute association avec les intérêts du monde, quels qu'ils soient, détournent toujours du salut. Atteindre le salut est réservé au petit nombre de ceux qui — chastes, sans biens, sans travail (car le travail est une activité rationnelle en finalité) — se décident à vivre en mendiants et, sauf à la saison des pluies, errent éternellement, détachés de tous liens personnels avec une famille ou avec le monde; ils accomplissent ainsi les préceptes de la voie droite (dharma) et s'efforcent de parvenir au but qu'est l'illumination mystique. Ce but atteint, la joie profonde et le tendre sentiment d'amour sans objet qui lui est propre [procurent aux illuminés] l'extrême béatitude jusqu'à leur entrée dans l'éternel sommeil sans rêves du nirvâna, unique état qui ne soit soumis à aucun changement. Tous les autres [hommes] peuvent améliorer les chances de leur vie future en s'approchant des prescriptions de la règle et en s'abstenant des péchés les plus grossiers, selon la causalité du karma, en vertu du compte courant éthique qui n'est pas soldé et de la soif de vivre qui n'est pas « apaisée » [*abreagieren*] par une nouvelle individuation qui tombe inévitablement n'importe où quand leur vie présente s'éteint, mais le véritable salut éternel leur demeure inévitablement inaccessible.

De cette position de refus du monde, l'unique qui soit réellement cohérente, nulle voie ne mène vers une éthique économique ou sociale quelle qu'elle soit. L' « état d'âme de pitié » qui s'étend à toutes les créatures, conséquence de la solidarité instaurée par la causalité du karma commune à tous les êtres vivants, donc éphémères, et, sur le plan psychologique, l'épanchement de la sensation d'amour mystique, euphorique, universelle et acosmique ne soutiennent aucune activité rationnelle, mais au contraire en détournent directement.

Le bouddhisme compte au nombre de ces religions de salut telles que l'intellectualisme des couches supérieures de laïcs indiens cultivés en a créées avant et après lui, mais il en est la forme la plus cohérente. Sa libération froide et orgueilleuse de l'existence, en tant que telle, qui place l'indi-

vidu en face de lui-même, ne pouvait en aucune façon devenir une religion de salut pour les masses. L'action que le bouddhisme a exercée en dehors des cercles cultivés se rattachait au prestige dont le *sramana* (ascète) jouissait là-bas depuis toujours, prestige dont les traits étaient principalement magiques et anthropolâtriques. Dès qu'il est devenu une « religion populaire » et missionnaire, le bouddhisme s'est transformé en conséquence en une religion de salut basée sur la rétribution du karma [378] avec des espérances pour l'au-delà garanties par des techniques de piété, de grâce cultuelle ou sacramentelle et par des œuvres de miséricorde, et il s'est montré naturellement enclin à admettre des conceptions purement magiques.

En Inde même, dans les couches supérieures, le bouddhisme a succombé devant la renaissance de la philosophie du salut fondée sur le védisme et, dans les masses, à la concurrence des religions hindouistes de salut, notamment aux différentes formes du vishnouisme, de la magie tantrique et de la religiosité orgiaque des mystères, et surtout de la dévotion à la *bhakti* (de l'amour de Dieu). Dans le lamaïsme, le bouddhisme est devenu une pure religiosité monastique dont le pouvoir religieux sur des laïcs dominés théocratiquement avait un caractère absolument magique. Dans son aire d'expansion, en Extrême-Orient, son caractère authentique a subi une profonde métamorphose; en concurrençant et en se combinant au taoïsme chinois il est devenu la religiosité spécifiquement populaire qui renvoie au-delà de la vie d'ici-bas et du culte des ancêtres en offrant la grâce et la rédemption.

Mais la piété bouddhiste, non plus que celle du taoïsme ou de l'hindouisme, ne renferme pas de motivations pour une méthode de vie rationnelle. La piété hindouiste, en particulier, nous l'avons déjà dit, est, d'après ses présupposés, la plus grande force traditionnelle qui puisse exister, parce qu'elle est le fondement religieux le plus cohérent d'une conception « organique » de la société et d'une justification inconditionnelle de la répartition de la puissance et du bonheur, en vertu d'une rétribution mécaniquement proportionnelle des fautes et des mérites des participants dans une existence antérieure.

Toutes ces religiosités [*Religiosität*] populaires asiatiques ont laissé le champ libre à l' « impulsion d'acquisition » [*Erwerbstrieb*] du petit commerçant comme aux intérêts de « subsistance » de l'artisan et au traditionalisme du paysan. En outre, elles laissaient aller leur propre chemin à la spéculation philosophique et à l'orientation conventionnelle sur les ordres [*ständisch*] des couches privilégiées qui ont conservé leur caractère : féodal au Japon; patrimonial et bureaucratique, donc profondément utilitaire, en Chine; en partie chevaleresque, en partie patrimonial, en partie intellectualiste en Inde. Aucune d'entre elles ne pouvait renfermer quelque motif que ce fut, ni de prescriptions, en vue d'un façonnement éthique *rationnel* du « monde » de la créature, en accord avec un commandement divin. Car, pour toutes ces religions, le monde était quelque chose de solidement donné, le meilleur des mondes possibles, et pour le type suprême de l'homme pieux,

le sage, il n'y avait que cette alternative : soit s'adapter au « tao », c'est-à-dire à l'ordonnance impersonnelle de ce monde en tant que [élément] divin unique et spécifique, soit, à l'inverse, se libérer de son impitoyable enchaînement causal par l'action personnelle [qui introduira] dans l'unique éternel, le sommeil sans rêve du nirvâna.

Le *capitalisme* a existé dans toutes ces religions [*Religiosität*]. Le même, précisément, qui a existé dans l'Antiquité et le Moyen Âge de l'Occident. Mais en elles, nul développement, nulle *amorce* d'évolution vers le capitalisme *moderne* tel qu'il a été caractérisé par le protestantisme ascétique. Ce serait maltraiter les faits que d'attribuer aux commerçants indiens, chinois ou musulmans, aux marchands, artisans et coolies une « impulsion à acquérir » moindre que celle des protestants, par exemple. Ce serait plutôt le contraire, car le domptage éthique et rationnel de la « soif de profit » est justement spécifique du protestantisme. En outre, il n'y a pas le moindre commencement de preuve que la raison de cette différence serait une « aptitude » naturelle inférieure pour le « rationalisme » économique. Aujourd'hui, tous les peuples importent ce « bien » comme étant le produit le plus notable de l'Occident, et les obstacles ne résidaient pas dans le domaine de la capacité ou de la volonté, mais dans des traditions solidement établies, comme ce fut le cas chez nous au Moyen Âge. En outre, dans la mesure où les conditions politiques (les formes des structures intérieures de « domination »), dont nous discuterons plus loin, n'entrent pas en ligne de compte, la raison en est à rechercher en premier lieu dans l'attitude religieuse [*Religiosität*].

C'est le protestantisme ascétique qui a donné le coup de grâce à la magie, à la quête du salut extérieur à ce monde [379] et à l' « illumination » intellectualiste qui en est la forme suprême. Lui seul a créé les motifs religieux de la quête du salut directement dans les efforts déployés au sein d'une « profession » dans le monde — s'opposant ainsi à la conception strictement traditionaliste de la profession propre à l'hindouisme, par l'accomplissement méthodiquement *rationalisé* de la profession. Pour les religiosités populaires asiatiques, quel qu'en soit le type, le monde demeurait un grand jardin enchanté, la vénération ou la conjuration des esprits, ou la quête rituelle, idolâtre ou sacramentelle du salut, la voie pour s'orienter pratiquement en lui et trouver la sécurité pour l'ici-bas et l'au-delà. Cette religiosité magique des non-intellectuels asiatiques ne conduisait pas plus à une méthode de vie rationnelle que l'adaptation confucéenne au monde, ou le refus bouddhiste du monde, ou la maîtrise islamique du monde, ou encore les espérances parias et le droit économique paria du judaïsme.

La magie et la croyance aux démons se trouvent encore au berceau du *christianisme primitif*, la seconde grande religion de « refus du monde », au sens spécifique. Son Sauveur est avant tout un mage, et son charisme magique, le soutien inéluctable de sa conscience spécifique de soi. Mais son caractère est conditionné, d'une part, par les promesses, uniques

au monde, du judaïsme — Jésus est apparu à une époque d'intenses espérances messianiques — et, d'autre part, par le caractère intellectualiste de l'érudition des docteurs de la Loi de la piété juive de haut vol. En face de cela, l'Évangile chrétien est apparu comme le message d'un non-intellectuel à des non-intellectuels, à des « pauvres en esprit ». Jésus manipulait la « Loi », à laquelle il ne voulait rien retrancher, comme les gens du commun, les incultes, les hommes pieux des campagnes ou des petites villes la comprenaient et l'adaptaient aux besoins de leur profession, faisant ainsi contraste avec les riches, les gens des couches supérieures hellénisées, et avec la virtuosité casuistique des scribes et des pharisiens. Son interprétation était adoucie en ce qui concerne les prescriptions rituelles, spécialement la sanctification du sabbat, et plus rigoureuse à certains égards, par exemple pour les principes relatifs au divorce. Il semble que l'on se trouve ici en présence d'un prélude à la conception paulinienne, dans la mesure où les exigences de la loi mosaïque sont conditionnées par la peccabilité des prétendus hommes pieux. En tout cas, Jésus souligne parfois ainsi ses propres commandements par rapport à l'ancienne tradition.

Ce ne sont pas de prétendus « instincts prolétariens » qui lui donnent ce sentiment spécifique de sa dignité, la connaissance qu'il ne fait qu'un avec le patriarche divin et que la voie qui mène à ce dernier passe par lui, et seulement par lui. Mais, au contraire, la conscience qu'il a de posséder, lui qui n'est pas un docteur de la Loi, le charisme d'exorciser les démons et celui de la prédication extraordinaire. Il les possède d'une manière telle, qui n'est à la disposition d'aucun scribe ni d'aucun pharisien, qu'il peut contraindre les démons lorsque les hommes croient en lui — mais à cette seule condition — et, dans ce cas, même en faveur des païens. Cependant, cette foi qui lui donne sa force magique de faire des miracles, Jésus ne la trouve pas dans sa ville natale, ni dans sa famille, ni chez les riches et les gens de rang élevé du pays, ni chez les scribes et les virtuoses de la Loi, mais bien chez les pauvres et les opprimés, chez les publicains, les pécheurs et même les soldats romains. *Ce sont là*, il ne faut jamais l'oublier, les composantes absolument décisives de sa conscience de sa dignité messianique. C'est pourquoi le « Malheur! » proféré contre les villes de Galilée retentit de la même façon que la malédiction courroucée du figuier récalcitrant, c'est pourquoi aussi l'élection d'Israël lui paraît de plus en plus problématique, l'importance du Temple, douteuse, et certaine la damnation des scribes et des pharisiens.

Jésus connaît deux « péchés capitaux » absolus : l'un, c'est le « péché contre l'esprit » que commet le scribe qui méprise le charisme et ses porteurs, l'autre, c'est de dire : « Imbécile! » à son frère, l'orgueil sans amour de l'intellectuel envers le pauvre d'esprit. Ce trait anti-intellectualiste, qui rejette la sagesse grecque aussi bien que la juive, est l'unique élément de « classe » [*ständisch*] du message et il lui est spécifique au plus haut point. D'ailleurs, ceci [380] est loin de constituer une bonne nouvelle pour tout un chacun et tous les faibles. Certes, le joug est léger, mais

seulement pour ceux qui sauront redevenir pareils à des enfants. En vérité, ce message pose des exigences énormes, et le salut [qu'il offre] est rigoureusement aristocratique.

Rien n'est plus éloigné de Jésus que l'idée d'un universalisme de la grâce divine contre lequel, bien plus, lutte toute sa prédication : *peu* seront élus pour franchir la porte étroite, ce sont ceux qui se repentent et croient en Lui; les autres, Dieu lui-même les rend durs et obstinés et, naturellement, ce destin sera surtout le lot des orgueilleux et des riches. Par rapport à d'autres prophéties, ce n'était en rien totalement neuf : placée en face de la superbe des grands de ce monde, la vieille prophétie judaïque avait fini par concevoir le messie sous les traits d'un roi faisant son entrée à Jérusalem monté sur la bête de somme des pauvres. Mais cela n'exprime aucune prise de position « sociale ». Jésus s'assied à la table des riches qui sont un objet d'horreur pour les virtuoses de la Loi. Il est expressément recommandé au jeune homme riche de ne faire don de ses biens que dans le cas où il veut être « parfait », c'est-à-dire un disciple. En fait, ceci présuppose la dissolution de tous les liens mondains, ceux de la famille comme ceux de la propriété, au même titre que chez Bouddha et autres prophètes analogues. A la vérité, quoique tout soit possible à Dieu, l'attachement à Mammon demeure l'un des obstacles majeurs à l'entrée dans le royaume de Dieu. Il détourne du salut religieux, et celui-ci seul importe.

Il n'est pas dit expressément que l'attachement à Mammon conduise à la non-fraternité. Toutefois, l'idée est au centre de la chose même. Car les commandements du message contiennent aussi l'éthique originelle de l'aide mutuelle en cas de nécessité, typique des associations de voisinage des petites gens. A vrai dire, tout est systématisé dans le sens d'une « éthique de la conviction » sur le plan de l'amour fraternel; ce commandement « universaliste » se rapporte à chacun en tant que « prochain » [de tous les autres], et il s'accroît jusqu'au paradoxe acosmique selon le principe que seul Dieu rétribue et rétribuera. Le pardon, le don inconditionnels, l'amour inconditionnel même de l'ennemi, l'acceptation inconditionnelle de l'injustice sans résister au mal par la violence — ces exigences d'un héroïsme religieux pourraient, certes, être le produit d'un acosmisme de l'amour déterminé par la mystique. Toutefois, il ne faut pas perdre de vue, comme il est souvent arrivé, que chez Jésus ces exigences sont toujours mises en relation avec l'idée judaïque de rétribution : un jour, Dieu rétribuera, vengera, récompensera; c'est pourquoi l'homme ne doit pas le faire, et il ne doit pas non plus se glorifier de ses bonnes actions, sinon il anticipe sur sa récompense. C'est pourquoi, afin d'accumuler des trésors au ciel, on doit prêter même à celui qui, peut-être, ne remboursera pas; autrement il n'y aurait aucun mérite. La juste compensation des destins opère fortement dans la légende de Lazare, et ailleurs également, à l'occasion : c'est pourquoi la richesse est elle-même un don dangereux.

Par ailleurs, l'indifférence absolue au monde et à ses affaires est d'un poids décisif. La venue du royaume des cieux est proche, royaume de

joie sur la terre — sans péché ni douleur. Cette génération ne mourra pas sans l'avoir vu, il viendra comme un voleur dans la nuit, il est même sur le point d'être parmi les hommes. Que l'on fasse amitié avec l'injuste Mammon au lieu de s'accrocher à lui. Il faut rendre à César ce qui est à lui — quelle importance ces choses ont-elles ? Que l'on prie Dieu de donner le pain de chaque jour, sans se soucier du lendemain. L'action humaine ne peut accélérer la venue du royaume. Mais il faut se préparer pour sa venue. Bien que la Loi ne soit pas formellement abrogée, l'accent est mis sur le type de la conviction, le contenu de la loi et des prophètes est identifié au simple commandement d'aimer Dieu et le prochain, à quoi s'ajoute ce principe de grande portée que l'on reconnaît la foi [*Gesinnung*] à ses fruits, donc à sa confirmation.

Après que les visions de la résurrection [de Jésus] — certainement sous l'influence des mythes sotériologiques largement répandus alentour — eurent eu pour conséquence [381] une puissante explosion de charismes pneumatiques et la formation de la communauté avec, en tête, la famille [du Christ] demeurée jusque-là incroyante, ensuite la conversion de saint Paul, lourde de conséquences, qui a déterminé la mise en pièces de la religiosité paria tout en maintenant la continuité avec l'ancienne prophétie, et a donné naissance aux missions chez les païens, ce qui a été déterminant pour la position envers le « monde » des communautés [chrétiennes] en pays de mission, ce fut, d'une part, l'attente du retour [de Jésus], et, d'autre part, l'énorme importance accordée aux dons charismatiques de l'« esprit ». Le monde restera tel qu'il est jusqu'à la venue du Seigneur; que l'individu reste, lui aussi, dans sa situation et dans sa « profession » *(κλῆσις)*, soumis à l'autorité, à moins que celle-ci n'exige de lui le péché.

[Les notes du manuscrit indiquent que cette section devait être continuée. — Éd.]

BCU IASI/CENTRU...

CHAPITRE VI

La communauté de marché

[*inachevé*]

[382] La sociation par l'échange sur le *marché*, en tant qu'archétype de toute activité sociale rationnelle s'oppose maintenant à toutes les formes de communauté dont nous avons parlé jusqu'à présent, lesquelles n'impliquent qu'une rationalisation partielle de leur activité communautaire et qui, pour le reste, sont de structures extrêmement diverses — plus ou moins amorphes ou sociétisées, plus ou moins continues ou discontinues, plus ou moins ouvertes ou fermées.

On doit parler de marché dès que, ne serait-ce que d'un côté, une majorité de candidats à l'échange entrent en concurrence pour des chances d'échange. Qu'ils se rencontrent au marché local, au marché de grand trafic (foire) ou au marché des négociants (la Bourse), la forme la plus conséquente de la formation du marché est la seule qui permette le plein épanouissement du phénomène spécifique du marché : le marchandage. La discussion des processus de marché constituant la matière essentielle de l'*économie sociale*, nous n'avons pas à en parler ici. Sur le plan sociologique, le marché représente une simultanéité et une succession de sociations rationnelles dont chacune est à ce point spécifiquement éphémère qu'elle s'éteint avec l'échange des biens qui en font l'objet, en supposant qu'une réglementation des opérations n'a pas déjà été imposée pour garantir entre les partenaires de l'échange la légalité de l'acquisition des biens échangeables (garantie d'éviction). L'échange réalisé ne constitue une sociation qu'entre les partenaires de l'échange. Mais le marchandage préparatoire est toujours une activité communautaire dans la mesure où les deux aspirants à l'échange orientent leurs offres en fonction de l'activité potentielle d'un nombre indéfini d'autres concurrents, réels ou imaginaires, intéressés à l'échange, et non seulement sur l'activité des partenaires de l'échange, et plus cela est vrai, plus le marché est une activité sociale. Tout échange qui utilise l'argent (achat) est, de plus, une activité communautaire du fait de l'emploi de la monnaie qui assume sa fonction uniquement par référence à l'activité potentielle d'autrui. Car le fait que l'argent est accepté repose exclusivement sur l'attente qu'il

continuera d'être demandé et employé comme moyen de paiement. La communalisation en vertu de l'emploi de l'argent est l'antithèse caractéristique de toute sociation au moyen d'un ordre imposé issu d'un pacte.

L'action de l'argent est communalisante du fait des rapports d'intérêts réels entre les gens intéressés, actuellement ou potentiellement, au marché ou au paiement. Il en résulte que, lorsqu'elle est pleinement développée, l'économie dite monétaire (dont la nature est très spécifique) se comporte comme si son action avait créé un ordre auquel on aurait visé. Ceci découle du fait qu'à l'intérieur de la communauté de marché l'acte d'échange, principalement l'échange d'argent, ne s'isole pas de l'activité des partenaires; au contraire, plus il est pesé rationnellement, plus il est orienté sur l'activité de tous ceux qui sont potentiellement intéressés à l'échange. La communauté de marché, en tant que telle, est le plus impersonnel des rapports de la vie pratique dans lesquels les hommes peuvent se trouver. Non point parce que le marché implique une lutte entre les intéressés. [383] Tout rapport humain, même le plus intime, même le dévouement personnel le plus inconditionnel, est, dans un sens quelconque, d'un caractère relatif et peut signifier une lutte avec le partenaire, par exemple pour sauver une âme. Mais au contraire parce qu'il est, de manière spécifique, orienté objectivement sur l'intérêt pour les biens d'échange, et seulement sur ceux-ci. Lorsque le marché est laissé à sa propre légalité, il n'a de considération que pour les choses, aucune pour les personnes ni pour les devoirs de fraternité ou de piété, aucune non plus pour les rapports humains originels, propres aux communautés personnelles. Tous ces rapports sont des obstacles au libre développement de la communalisation du marché toute nue, et les intérêts spécifiques de celle-ci sont une tentation pour eux tous. Les intérêts à finalité rationnelle déterminent dans une grande mesure les processus de marché, et la légalité rationnelle, en particulier l'inviolabilité des promesses faites, est la qualité que chaque participant à l'échange attend de son partenaire et constitue l'éthique du marché. Celle-ci, à cet égard, inculque des conceptions incroyablement rigoureuses : dans les annales de la Bourse, il est tout à fait inouï qu'un accord conclu par un signe imperceptible, impossible à prouver, ait été rompu. Comme Sombart, notamment, l'a brillamment souligné, une objectivation aussi absolue répugne à toutes les formes primitives des structures des rapports humains.

Le marché « libre », c'est-à-dire le marché qui n'est pas lié par des normes éthiques, avec sa mise à profit des constellations d'intérêts et de la situation de monopole, avec aussi son marchandage, est considéré par toute éthique comme indigne entre frères. Le marché est en opposition complète avec toutes les autres communalisations, qui présupposent toujours une fraternisation personnelle et, la plupart du temps, les liens du sang; il est radicalement étranger à toute fraternisation.

L'échange libre se passe seulement, d'abord, en dehors de la communauté de voisinage et de tous les liens personnels; le marché est un rapport entre les frontières du lieu, du sang, du clan [*Stamm*]; à l'origine, il est l'unique

rapport entre eux qui soit de forme pacifique. A l'origine, un commerce visant au profit dans l'échange ne pouvait pas exister entre membres d'une même communauté, et certes la nécessité n'en existait pas dans des temps d'économies agraires personnelles. L'une des formes caractéristiques du commerce non encore développé est l'échange muet. Cet échange s'effectue sans contacts personnels, l'offre se fait en déposant les marchandises en un endroit habituel, la contre-offre également; le marchandage consiste à augmenter d'un côté ou de l'autre les marchandises offertes jusqu'à ce que l'une des parties, insatisfaite, retire ses marchandises, ou, satisfaite, emporte celles du partenaire. L'échange muet est l'opposé radical de toute fraternité personnelle.

La garantie que le partenaire obéit à la loi de cet échange repose, en dernière analyse, sur la supposition, généralement justifiée, faite par chacun des participants que tous deux auront intérêt à poursuivre à l'avenir les rapports d'échange soit avec le présent partenaire, soit avec d'autres; par conséquent ils tiennent les engagements pris, à moins qu'une flagrante injure faite à la bonne foi ne les en dispense. Pour autant que l'intérêt persiste, on suit le principe que *honesty is the best policy*, ce qui évidemment n'est pas d'une exactitude universelle et rationnelle; sa validité étant empirique et fluctuante, elle sera le plus élevée, naturellement, pour les entreprises rationnelles ayant une clientèle permanente donnée.

En fait, sur le terrain des rapports de clientèle fixe, par conséquent capables de se conjuguer avec une appréciation personnelle réciproque en rapport avec les qualités éthiques de conduite de marché, les relations d'échanges portées par les intérêts des participants peuvent se défaire très facilement du caractère de marchandage sans frein en faveur d'une limitation relative, dans l'intérêt propre, des fluctuations de prix et de la mise à profit de la constellation d'intérêts du moment. Nous n'entrerons pas ici dans le détail des conséquences [de ces faits] sur la formation des prix. Le prix fixe, c'est-à-dire le prix pratiqué envers tous les acheteurs, et la stricte honnêteté ne sont pas seulement particuliers aux marchés locaux réglementés du Moyen Âge en Occident, et ce par opposition à ceux d'Orient et d'Extrême-Orient, mais ils sont, en outre, [384] un présupposé et un produit d'un stade déterminé de l'économie capitaliste, notamment de l'économie capitaliste primitive. Ce présupposé fait défaut là où ce stade n'existe plus. En outre, il manque à tous ces ordres [*Stand*] et autres groupes qui participent à l'échange non pas régulièrement et activement, mais seulement occasionnellement et de façon passive. Le principe *caveat emptor*, par exemple, est valide (l'expérience nous l'enseigne) surtout dans les échanges commerciaux avec les couches féodales ou dans l'achat de chevaux, entre camarades de la cavalerie, ainsi que nul officier ne l'ignore. L'éthique spécifique du marché leur est étrangère; ils se représentent le commerce de la même façon que le conçoit le groupe rural de voisinage, ils se comportent de façon identique, et pour eux la question est tout simplement : qui trompe qui ?

Le marché est typiquement limité par des tabous sacrés ou des socia-

tions monopolistes dérivant des ordres [*ständisch*] qui rendent impossible l'échange des biens avec l'extérieur. Ces limitations sont attaquées sans répit par la communauté de marché dont la simple existence constitue une tentation de participer aux chances de profit qu'elle renferme. Lorsque le processus d'appropriation a suffisamment progressé au sein d'une communauté monopoliste, celle-ci se ferme à ce qui lui est extérieur, et le sol ou le droit d'utiliser le territoire qui dépend d'une communauté de village sont aussi définitivement et héréditairement appropriés. De telle sorte qu'avec le développement de l'économie monétaire, laquelle rend possibles une différenciation croissante des besoins pouvant être satisfaits par l'échange indirect et une existence indépendante de la possession du sol, naît un intérêt normalement croissant des participants individuels pour la possibilité d'échanger la propriété qui leur a été dévolue contre la meilleure offre, même si celle-ci est faite par quelqu'un de l'extérieur. Exactement comme, par exemple, les cohéritiers d'une usine tendent toujours, à la longue, à créer une société par actions pour pouvoir vendre librement leurs parts. De plus, une économie capitaliste naissante, à mesure qu'elle se renforce, exige de pouvoir acquérir sur le marché des moyens matériels de production et des prestations de travail sans être entravée par des liens sacrés ou découlant des ordres [*ständisch*]. Les capitalistes intéressés favorisent ainsi l'extension accrue du marché libre jusqu'à ce que quelques-uns d'entre eux réussissent, en achetant des privilèges au pouvoir politique ou simplement en vertu de la puissance du capital, à obtenir un monopole pour vendre leurs produits, ou aussi pour acquérir leurs moyens matériels de production, fermant ainsi le marché à leur tour.

L'appropriation complète des moyens matériels de production a pour conséquence immédiate l'éclatement des monopoles des ordres [*ständisch*]. C'est ce qui se produit quand ceux qui ont des intérêts [dans le système] capitaliste sont en mesure d'influencer en leur faveur les communautés qui régularisent la possession des biens et le mode de leur utilisation; ou bien quand, à l'intérieur de communautés monopolistes d'ordres [*ständisch*], ceux qui ont intérêt à utiliser sur le marché leurs possessions acquises obtiennent la suprématie. En outre, les droits acquis ou qui peuvent l'être, garantis par l'appareil coercitif de la communauté qui règle la possession des biens, sont simplement limités aux biens matériels et aux revendications des dettes contractuelles, y inclus les prestations de travail convenues. Par contre, toutes les autres appropriations, en particulier toutes les appropriations de clientèle ou de monopoles de vente appartenant à des ordres [*ständisch*], sont anéanties. Cet état de choses, que nous appelons libre concurrence, dure jusqu'à ce que d'autres monopoles les remplacent, monopoles capitalistes cette fois, obtenus sur le marché par la force de la propriété. Mais ces monopoles capitalistes ne diffèrent des monopoles d'ordres [*ständisch*] que par leur caractère purement économique et rationnel. Par les restrictions qu'ils apportent soit aux possibilités de vente en général, soit aux conditions de vente permises, les monopoles d'État [*ständisch*] excluent,

à l'intérieur de leur champ d'action, le mécanisme du marché avec son ma
chandage et, surtout, son calcul rationnel. En revanche, les monopol
qui sont conditionnés par la seule puissance de la propriété repose
sur une politique monopoliste rationnelle, c'est-à-dire sur une dominati
rationnellement calculée [385] des processus de marché qui peuve
cependant, rester formellement entièrement libres. Les liens sacr
d'ordre [*ständisch*] ou traditionnels qui ont été, peu à peu, éliminés, cons
tuent des restrictions à la formation rationnelle des prix; inversement,
monopoles purement déterminés par l'économie en sont l'ultime con
quence. Les bénéficiaires de monopoles d'ordres [*ständisch*] affirment le
pouvoir contre le marché et le limitent, tandis que le monopoliste écon
mique rationnel règne à travers le marché. Nous appellerons intéressés
marché les gens que leur situation économique met en mesure d'obtenir
puissance en vertu de la liberté formelle du marché.

Un marché concret peut être soumis à des normes convenues de faç
indépendante entre les participants au marché ou imposées par les co
munautés les plus diverses, notamment les groupes politiques ou religieu
Dans la mesure où ces normes ne renferment pas de limitations de la libe
du marché, c'est-à-dire n'apportent pas de restrictions au marchanda
et à la concurrence, ou si elles fixent des garanties pour maintenir la légal
du marché, les modes et les moyens de paiement, elles visent surtout
garantir la paix du marché aux époques où règne l'insécurité entre
localités. Étant donné qu'à l'origine le marché était une sociation av
des étrangers au groupe, donc avec des ennemis, cette garantie était géné
lement remise aux puissances divines — à l'instar des lois de la guerre
droit international. La paix du marché était souvent placée sous la protecti
d'un temple; par la suite, des capitaines ou des princes l'ont prise en char
trouvant ainsi une source de taxes. Car l'échange est la forme spécifiqueme
pacifique d'acquisition de la puissance économique. Évidemment, il p
s'allier avec la violence. Le navigateur de l'Antiquité ou du Moyen Â
prenait volontiers gratuitement ce dont il pouvait s'emparer par la violen
et il ne s'adonnait au marchandage que là seulement où il avait affaire à u
puissance égale à la sienne, ou bien lorsqu'il croyait sage de ne pas comp
mettre de futures chances d'échanges. Toutefois, l'expansion intense
relations d'échanges va de pair avec une pacification relative. Toutes
paix publiques du Moyen Âge sont au service des intérêts d'échanges,
comme Oppenheimer l'a souligné à maintes reprises, l'appropriation
marchandises par des échanges libres, économiquement rationnels, est, d
sa forme, l'opposé conceptuel de l'appropriation des marchandises par
coercition quelle qu'elle soit, en particulier, par la coercition physique d
l'exercice réglementé est l'élément constitutif de la communauté politique.

NOTES DE L'ÉDITEUR

* [p. 90] *Vulgärrömisch*, cf. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, pp. 325, 337 n.

* [p. 91] *In quo potuerit*, cf. Max Weber, *op. cit.* p. 58, et *Wirtschaftsgeschichte*, p. 208.

* [p. 131] *Dreschgärtner*, cf. Max Weber, Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland, in *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, LV (1892), en particulier p. 495.

* [p. 132] *Beunden*, terrains communaux exclus de l'utilisation générale au profit du seigneur; cf. SCHRÖDER-VON KÜNSSBERG, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*[7] (1932), p. 461.

* [p. 265] *Kayasth*, cf. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* II, pp. 75 sq.

** [p. 265] Wang An-shi, cf. Weber, *op. cit.* I, pp. 363 sq.

* [p. 267] Che Houang-ti, cf. Weber, *op. cit.* I, pp. 326 sq.

** [p. 267] *Buke*, noblesse guerrière. Cf. KOHLER-WENGER, Allgemeine Rechtsgeschichte, in *Kultur der Gegenwart*, éd. par Paul Hinneberg, IIe section, VII/1 (1914); Karl RATHGEN, Japans Volkswirtschaft und Staatshaushalt, in *Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen*, X/4 (1891), p. 27, 32.

*** [p. 267] *Kokudaka*, cf. Weber, *op. cit.* II, p. 298; Karl RATHGEN, *op. cit.* pp. 29, 32 sq.

* [p. 268] *Zamindar* et *Talukdar*, cf. Max Weber, *op. cit.* II, p. 75; KOHLER-WENGER, *op. cit.* p. 119.

* [p. 269] Le *klèros* est mis en valeur par des esclaves. Cf. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, p. 112.

* [p. 288] *Bakufu*, cf. Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, p. 69; Karl RATHGEN, *Japans Volkswirtschaft*, pp. 28, 42 sq.

* [p. 291] Sur ces raisons, cf. Max Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1918), in *Gesammelte politische Schriften*, pp. 168, 186.

* [p. 316] *Antrustiones*, cf. Andreas HEUSLER, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, 1905.

** [p. 316] *In truste dominica*, cf. HEUSLER, *op. cit.*

*** [p. 316] *Scholae* : il doit s'agir des *scholae palatinae* byzantines.

**** [p. 316] *Adelschalke*, cf. Richard SCHRÖDER, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*[6] (1907), p. 229, n. 22.

• [p. 423] Segestes et Inguiomer, respectivement le beau-père et l'oncle d'Arminius.

• [p. 437] *Dii certi, dii incerti*, cf. CHANTEPIE, BERTHOLLET, LEHMANN, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* [4] (1925), II, pp. 455 sq. [ouvrage abrégé plus loin en CHANTEPIE].

• [p. 445] Varuna, cf. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* II, p. 29; CHANTEPIE II, pp. 19 sq.

• [p. 453] *Shen, ling*, cf. DE GROOT, *Universismus* (1918), pp. 295, 368, 374, 380.

• [p. 455] *Fung shui*, cf. DE GROOT, *op. cit.* pp. 375 sq.; Max Weber, *op. cit.* I, pp. 483 sq.

• [p. 462] *Tapas*, cf. CHANTEPIE II, pp. 82, 97.

• [p. 465] *Nabi, nebijim*, cf. Max Weber, *op. cit.* III, pp. 94, 104 sq., 110 sq., 205 s.

• [p. 470] Shankara, cf. Max Weber, *op. cit.* II, p. 183; Râmânuja, cf. CHANTEPIE II, p. 156 sq.

• [p. 476] *Upâsaka*, cf. Max Weber, *op. cit.* II, p. 31; CHANTEPIE, pp. 107, 118.

• [p. 480] Sacrifice du soma, cf. Max Weber, *op. cit.* II, p. 134 s.

• [p. 481] *Çûdrâ*, cf. Max Weber, *op. cit.* II, pp. 75, 91 sq.

• [p. 484] Vesâli, cf. Max Weber, *op. cit.* II, pp. 233, 263.

• [p. 489] Culte de l'haoma, cf. CHANTEPIE II, pp. 213, 218, 227, 235 sq.

• [p. 491] *Mashiah*, cf. Max Weber, *op. cit* III, p. 247.

• [p. 508] *Bhakti*, cf. Weber, *op. cit.* II, pp. 337 sq.

• [p. 519] *Bhikshu*, cf. Weber, *op. cit.* II, p. 159, n. 2.

• [p. 522] *Sramana*, cf. Weber, *op. cit.* II, pp. 157 sq.

• [p. 530] Ordre monastique russe tirant son nom de l'abbé Ossip.

• [p. 590] Le passage de *Luc* VI, 35 est traduit par : « Prêtez sans rien attendre en retour » au lieu de : « Ne privez personne de son espérance. » Cf. Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, p. 235, n. 1; *RS* I, p. 59, n. 28.

• [p. 602] Cette discussion des formes de communautés religieuses manque, le chapitre V est resté inachevé.

• [p. 607] *Univira = uxor unius viri.*

OUVRAGES CITÉS PAR MAX WEBER

BECKER (Carl Heinrich), *Islamstudien* (Leipzig, 1924), t. I [tome II paru en 1932].

BELOW (Georg von), *Der deutsche Staat des Mittelalters* (Leipzig, 1914) [2e éd. 1925].

— *Territorium und Stadt* (München/Leipzig, 1900) [2e éd. 1923].

BÖHM-BAWERK (Ernst von), *Rechte und Verhältnisse vom Standpunkt der volkswirtschaftlichen Güterlehre* (Innsbrück, 1881).

BÜCHER (Karl), art. « Gewerbe » in *Handwörterbuch der Staatswissenschaft.*

— *Die Entstehung der Volkswirtschaft* [3] (Tübingen, 1901).

CABET (Étienne), *Voyage en Icarie* (Paris, 1840).

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (Pierre-Daniel), BERTHOLLET, LEHMANN, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* [4] (Tübingen, 1925) [*Manuel d'histoire des religions* (Paris, 1904)].

Der Aufbau der Gemeinwirtschaft, *Denkschrift des Reichswirtschaftsministerium*, 7 mai 1919.

ECKHART (Maître), *Meister Eckeharts Schriften und Predigten... herausgegeben von Herrmann Büttner* (Jena, 1909).

ESCHERICH (Karl), *Die Termiten oder weißen Ameisen* (1909).

FICHTE (Johann Gottlieb), *Der geschlossene Handelstaat* (Tübingen, 1800).

FRANK (Karl), *Studien zur babylonischen Religion* (Strasßburg, 1911).

GOTTL-OTTLILIENFELD (Friedrich von), *Die Herrschaft des Wortes* (Jena, 1901).

— *Grundriß der Sozialökonomik*, II Abt. (Tübingen, 1914) [2e éd. 1923].

GUMMERUS (Hermann), Der römische Gutsbetrieb als wirtschaftlicher Organismus, *Klio*, I (Leipzig, 1906), suppl. 5.

GUTTMANN (Julius), Die Juden und das Wirtschaftsleben, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXXVI (Tübingen, 1913).

HALLER (Karl Ludwig von), *Restauration der Staatswissenschaft* [2] (Winterthür, 1820-1834), 6 vol.

HASBACH (Wilhelm), *Die parlamentarische Kabinettsregierung* (Leipzig, 1919).

HELLPACH (Willy), *Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie* (Leipzig, 1904).

HOLL (Karl), *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum* (Leipzig, 1898).

IHERING (Rudolf von), *Der Zweck im Recht* (Leipzig, 1877-1883), 2 vol. [éd. populaire, 2 vol., 1904-1905].

JASPERS (Karl), *Allgemeine Psychopathologie* [1] (Berlin, 1913) [*Psychopathologie générale* (Paris, 1923)].

KNAPP (Georg Friedrich), *Staatliche Theorie des Geldes* (Leipzig, 1905) [4e éd. 1923].

LIEFMANN (Robert), *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* (Stuttgart, 1917) 2 vol. [3e éd. 1923].

MARX (Karl), *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère de Proudhon* (Bruxelles, 1847).

— *Das Kapital*, I (Hamburg, 1867), II (Hamburg, 1885), III (Hamburg, 1894).

MISES (Ludwig von), Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLVII (Tübingen, 1920).

— *Die Gemeinwirtschaft* [2] (Jena, 1932).

— *Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel* (München/Leipzig, 1912) [2e éd. 1924].

MOMMSEN (Theodor), *Abriß der römischen Staatsrechts* (Leipzig, 1893) [2e éd. 1907].

NEURATH (Otto), *Vollsozialisierung. Von der nächsten und übernächsten Zukunft* [*Deutsche Gemeinwirtschaft*, vol. 15] (Jena, 1920).

— *Antike Wirtschaftsgeschichte* (Leipzig, 1909) [2e éd. 1918], et les autres ouvrages du même auteur.

NIETZSCHE (Friedrich), *Zur Genealogie der Moral* (1887).

OERTMANN (Paul), *Rechtsregelung und Verkehrssitte* (Leipzig, 1914).

OLDENBERG (Hermann), *Die Religion des Veda* (Berlin, 1894) [*La religion du Véda* (Paris, 1903)].

PLENGE (Johann), *Von der Diskontpolitik zur Herrschaft über den Geldmarkt* (Berlin, 1913).

RANKE (Leopold von), *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535* (Berlin, 1824), t.I.

RICKERT (Heinrich), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [2] (Tübingen, 1913).

ROHDE (Erwin), *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Freiburg in Brisgau, 1890-1894), 2 vol. [*Psyché, le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité* (Paris, 1928)].

SCHÄFFLE (Albert), *Bau und Leben des sozialen Körpers* [2] (Tübingen, 1896), 2 vol.

SCHMOLLER (Gustav), *Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre* (Leipzig, 1900-1904) 2 vol.

SCHÖNBERG (Gustav Friedrich von), *Die Volkswirtschaftslehre* (Berlin, 1873).

SCHURTZ (Heinrich), *Grundriß einer Entstehungsgeschichte des Geldes* (Weimar, 1898) [d'abord publié in *Deutsche geographische Blätter*, XX (1897)].

— *Alterklassen und Männerbünde* (Berlin, 1902).

SIMMEL (Georg), *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (Leipzig, 1892) [2e éd., 1905].

— *Philosophie des Geldes* (Leipzig, 1900).

— *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (München/Leipzig, 1908).
— *Einleitung in die Moralwissenschaft, eine Kritik der ethischen Grundbegriffe* (Berlin, 1892-1893), 2 vol.

SOHM (Rudolf), *Kirchenrecht*, I (Leipzig, 1892).

SOMBART (Werner), *Die römische Campagna* (Leipzig, 1888).
— *Der moderne Kapitalismus* (Leipzig, 1902), 2 vol.
— *Das Proletariat* (Frankfurt am Main, 1906).
— *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (München und Leipzig, 1911) [*Les juifs et la vie économique* (Paris, 1923)].
— *Der Bourgeois* (München und Leipzig, 1913) [*Le bourgeois, contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne* (Paris, 1926)].

STAMMLER (Rudolf), *Wirtschaft und Recht nach materialistischer Geschichtsauffassung* (Leipzig, 1896) [2e éd. 1906].

TÖNNIES (Ferdinand Julius), *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Leipzig, 1887) [*Communauté et société* (Paris, 1944)].
— *Die Sitte* (Frankfurt a. M., 1909).

TROELTSCH (Ernst), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1912).
— Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht (1911), *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (Tübingen, 1924).

TUGAN-BARANOWSKIJ (Michail von), *Geschichte der russischen Fabrik* (Berlin 1900).

USENER (Hermann), *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (Bonn, 1896) [2e éd. 1929].

WEIGELIN (Ernst), *Sitte, Recht und Moral* (Berlin/Leipzig, 1919).

WISSEL (Rudolf) und MOELLENDORF (Wichard von), *Wirtschaftliche Selbstverwaltung. Zwei Kundgebungen des Reichswirtschaftsministeriums* [publié par Erich Schairer in *Deutsche Gemeinwirtschaft* (1919)].

WITTICH (Werner), Deutsche und französische Kultur im Elsaß, *Illustrierte Elsäßische Rundschau* (Straßburg, 1900).

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

SOMMAIRE IX

AVANT-PROPOS *de l'édition française (1969)* XI

Extrait de la PRÉFACE *à la quatrième édition allemande (1955)* XIII

PRÉFACE *à la première édition allemande (1921)* XIX

ABRÉVIATIONS XXI

Première partie

LES CATÉGORIES DE LA SOCIOLOGIE

CHAPITRE PREMIER. — *Les concepts fondamentaux de la sociologie.*

Remarque préliminaire 3

§ 1. Notion de la sociologie et du « sens » de l'activité sociale. .. 4

A. Fondements méthodologiques. 4

B. Le concept d'activité sociale. 19

2. Déterminants de l'activité sociale. 22

3. Les relations sociales. 24

4. Types de régularités dans l'activité sociale : l'usage, la coutume, l'intérêt mutuel 27

5. Concept de l'ordre légitime. 30

6. Sortes d'ordres légitimes : convention et droit. 33

7. Fondements de la validité de l'ordre légitime : tradition, croyance, légalité. 36

8. Concept de la lutte. 38

9. Communalisation et sociation. 41

10. Relations sociales ouvertes et fermées. 44

11. Imputation de l'activité. Rapports de représentation. 47

12. Concept et sortes de groupements. 49

BCU IASI - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Pages.

13. Règlements d'un groupement. 52
14. Règlement administratif et règlement régulateur. 54
15. Entreprise et groupement organisé en entreprise, association, institution. 55
16. Puissance, domination. 56
17. Groupement politique, groupement hiérocratique. 57

CHAP. II. — *Les catégories sociologiques fondamentales de l'économique.*

Remarque préliminaire 61
§ 1. Concept de l'activité économique. 62
2. Concept de l'utilité. 67
3. Orientation économique de l'activité. 69
4. Mesures typiques de l'activité économique rationnelle..... 71
5. Sortes de groupements économiques. 74
6. Moyens d'échange, instruments de paiement, monnaie. ... 76
7. Conséquences typiques de l'utilisation de la monnaie. 81
8. Situation du marché. Qualité marchande, liberté du négoce, réglementation du marché. 84
9. Rationalité formelle et matérielle de l'économie. 87
10. Rationalité du calcul monétaire. 88
11. Concept et variétés de l'activité lucrative, le compte capital. 92
12. Compte en nature et économie naturelle. 100
13. Conditions de la rationalité formelle du calcul monétaire. . 107
14. Économie transactionnelle et économie planifiée..... 109
15. Types de répartitions des prestations économiques (généralités). 114
16-17. L'articulation technique des prestations. 119
18. La répartition sociale des prestations. 124
19. Appropriation des prestations. 128
20. Appropriation des moyens de production et d'approvisionnement. 133
21. Appropriation des fonctions ordonnatrices. 139
22-23. Expropriation des travailleurs à l'égard des moyens de production et d'approvisionnement. 140
24. Profession et modalités professionnelles. 144
24*a*. Formes principales des rapports d'appropriation et de marché. 149
25. Conditions du calcul des prestations optimales : adaptation, qualification, zèle au travail. 155
26. Le communisme des prestations adversaire du calcul du rendement. Formes du communisme. 159

27. Biens d'investissement. Compte capital. ..... P. 1
28-29-29a. Concept et formes du commerce. 1
30. Conditions de rationalité formelle maximale du compte capital. .....
31. Tendances typiques de l'orientation « capitaliste » du profit. 1
32. Le système monétaire de l'État moderne et les diverses sortes de monnaie : la monnaie courante. 1
33. Monnaie bloquée. 1
34. Monnaie fiduciaire. 1
35. Validité formelle et validité matérielle de la monnaie. 1
36. Moyens et buts de la politique monétaire. 1
36a. Excursus sur la théorie de la monnaie de Knapp..... 1
37. Importance extra-monétaire des groupements politiques pour l'économie. 2
38. Financement des groupements politiques. 2
39. Réaction sur les économies privées. 2
40. Influence de l'économie sur la formation des groupements.. 2
41. Les ressorts de l'activité économique. 2

CHAP. III. — *Les types de domination.*

1. LES FONDEMENTS DE LA LÉGITIMITÉ.

§ 1. Définition, condition et modes de domination. 2
2. Les types de domination légitime. 2

2. LA DOMINATION LÉGALE
A DIRECTION ADMINISTRATIVE BUREAUCRATIQUE.

3. La domination légale. 2
4. Le type pur de la domination légale : la direction administrative bureaucratique. 2
5. L'administration bureaucratico-monocratique. 2

3. LA DOMINATION TRADITIONNELLE.

6-7. La domination traditionnelle. 2
7a-8. Gérontocratie, patriarcalisme, patrimonialisme. 2
9. La domination d'un ordre. 2
9a. La domination traditionnelle et l'économie. 2

4. LA DOMINATION CHARISMATIQUE.

10. La domination charismatique. 2

Pages.

5. LA ROUTINISATION DU CHARISME.

11-12-12a. La routinisation du charisme et ses effets. 253

6. LA FÉODALITÉ.

12b. Féodalité. Féodalité de fiefs. 262
12c. Féodalité de bénéfices et autres féodalités. 267
13. Combinaison des différents types de domination. 271

7. LE CHARISME RÉINTERPRÉTÉ EN DEHORS DE TOUTE RELATION DE DOMINATION.

14. Réinterprétation du charisme en dehors de toute relation de domination 275

8. LA COLLÉGIALITÉ ET LA DIVISION DES POUVOIRS.

15. Types de collégialité et de division des pouvoirs 279
16. La division des pouvoirs par leur spécialisation 289
17. Relations de la division des pouvoirs avec l'économie 291

9. LES PARTIS.

18. Concept et essence des partis 292

10. L'ADMINISTRATION DE GROUPEMENTS EN DEHORS DE TOUTE RELATION DE DOMINATION ET L'ADMINISTRATION PAR DES REPRÉSENTANTS.

19. L'administration sans domination 296
20. L'administration des notables 298

11. LA REPRÉSENTATION.

21. Essence et forme de la représentation 300
22. La représentation par les représentants d'intérêts 305

CHAP. IV. — *Ordres et classes.*

1. CONCEPTS.

§ 1-2. Situation de classe, classes 309
3. Condition, ordres 314

ANNEXE

Pages.

Deuxième partie

L'ORGANISATION ET LES PUISSANCES DE LA SOCIÉTÉ DANS LEUR RAPPORT AVEC L'ÉCONOMIE

CHAPITRE PREMIER. — *Les relations fondamentales entre l'économie et l'organisation sociale.*

§ 1. Ordre juridique et ordre économique 321
2. Ordre juridique, convention et coutume..... 331
3. Importance et limites de la contrainte juridique pour l'économie..... 345

CHAP. II. — *Les relations économiques des communautés (économie et société) en général.*

§ 1. Essence de l'économie. Communauté économique, communauté économiquement active et communauté de régulation de l'économie..... 351
2. Rapports économiques « ouverts » et « fermés »..... 355
3. Formes des communautés et intérêts économiques..... 358
4. Types des prestations économiques dans les communautés économiquement actives et formes de l'économie..... 364
5. Effets des modes de couverture des besoins et de la répartition des charges dans les communautés. Régulation de l'économie..... 368

CHAP. III. — *Les types de communalisation et de sociation dans leurs relations avec l'économie.*

§ 1. La communauté domestique..... 373
2. La communauté de voisinage, la communauté économique et la commune..... 379
3. Les relations sexuelles dans la communauté domestique.. 383
4. Le lignage et la réglementation des relations sexuelles. Communautés domestique, de lignage, de voisinage et politique..... 386
5. Les relations avec la constitution militaire et économique. Le « droit matrimonial des biens » et le droit successoral.. 392
6. La dissolution de la communauté domestique : changements dans son rôle fonctionnel et accroissement de la « calculabilité ». Apparition des sociétés de commerce modernes.. 399
7. L'évolution vers l'*oikos*..... 406

Pages.

CHAP. IV. — *Les relations communautaires ethniques.*

§ 1. L'appartenance raciale 411
2. Origine de la croyance à la communauté ethnique. Communauté de langue et de culte 414
3. Le rapport avec la communauté politique. « Tribu » et « peuple » 422
4. Nationalité et prestige de civilisation 424

CHAP. V. — *Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion).*

§ 1. L'origine des religions 429
2. Magiciens, prêtres 450
3. Concept de dieu. Éthique religieuse. Tabou 453
4. Le « prophète » 464
5. La communauté émotionnelle [*Gemeinde*] 475
6. Savoir sacré, prédication, cure d'âmes 481
7. Ordres, classes et religion 491
8. Le problème de la théodicée 535
9. Rédemption et renaissance 542
10. Les voies du salut et leur influence sur la conduite de la vie 545
11. L'éthique religieuse et le « monde » 585
12. Les religions universelles et le « monde » 613

CHAP. VI. — *La communauté de marché.* 633

NOTES DE L'ÉDITEUR 639

OUVRAGES CITÉS PAR MAX WEBER 641

TABLE DES MATIÈRES 645

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 5 OCTOBRE 1971
IMPRIMERIE FIRMIN-DIDOT
PARIS - MESNIL - IVRY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY